Sharon Díaz,
Ana Paula Gómez
y María Noel Míguez

Decolonialidad y "discapacidad"

Nuevos horizontes de sentido

Serie Crítica y discapacidad





Decolonialidad y “discapacidad”

Nuevos horizontes de sentido

Decolonialidad y discapacidad nuevos horizontes de sentido / Paula Mara Danel... [et al.] ; coordinación general de Sharon Díaz ; Ana Paula Gómez ; María Noel Míguez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Uruguay : UDELAR- Universidad de la República, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-491-8

1. Discapacidad. 2. Descolonización. 3. Sexualidad. I. Danel, Paula Mara. II. Díaz, Sharon, coord. III. Gómez, Ana Paula, coord. IV. Míguez, María Noel, coord.

CDD 306.09

Corrección: Juan Federico von Zeschau
Diseño de tapa: Mariana Migueles
Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Decolonialidad y “discapacidad”

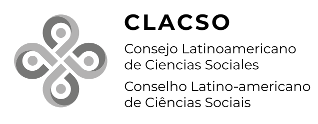
Nuevos horizontes de sentido

Sharon Díaz, Ana Paula Gómez
y María Noel Míguez
(Coords.)









CLACSO Secretaría Ejecutiva
Karina Batthyány - Directora Ejecutiva
María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial
Lucas Sablich - Coordinador Editorial
Solange Victory y Marcela Alemandi - Gestión Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a **libreria.clacso.org**

Decolonialidad y "discapacidad". Nuevos horizontes de sentido (Buenos Aires: CLACSO, junio de 2023).
ISBN 978-987-813-491-8



La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 **I** C1023AAB Ciudad de Buenos Aires **I** Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 **I** Fax [54 11] 4305 0875 **I** <clacso@clacsoinst.edu.ar> **I** <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Parte II: *Sentipensando* la "discapacidad" desde nuestros entramados situados

Prólogo

Giro decolonial en discapacidad como danza colectiva

¿Hay alguien que bendiga esta hermosa comunión
De los que pensamos parecido?
Somos los menos, nunca fuimos los primeros
No matamos ni morimos por ganar
Más bien estamos vivos por andar
Esperando una piel nueva de este Sol
No pretendemos ver el cambio
Solo haber dejado algo
Sobre el camino andado que pasó

León Gieco, canción El desembarco

El libro que nos convidan las compañeras uruguayas resulta una apuesta política, ética, estética y militante en torno a repensar la producción de puntos de vista y de los modos de socialización académica de cada una de nosotras. Me involucro en el nombrar, y digo nosotras porque en sus palabras, rodeos teóricos, preguntas y afirmaciones nos hacen sentir parte de ese movimiento que –colectivamente– transitamos desde los estudios críticos en discapacidad latinoamericanos.

Las autoras nos proponen acompasar los movimientos del giro decolonial, lo que lleva a preguntarnos: ¿qué movimientos supone el

mismo? Y desde esa pregunta invitamos a adentrarnos en la relación entre espacios y cuerpos e interrogarnos sobre quiénes interactúan con y en esas escenas. Cuerpos que se deslizan en el espacio, que lo perforan, lo atraviesan y transforman. El giro decolonial supone espacios en los que se pueda desplegar, en los que se encuentren los que miran y los mirados. Las palabras, las escuchas, los movimientos corporales se entrelazan en este libro de manera sólida.

María Lugones (2011) nos enseñó que la colonialidad de manera persistente infiltró cada aspecto de la vida, haciendo circular el poder en los cuerpos, en los modos del trabajo, en las leyes, en la propiedad y en la desposesión. La respuesta de nuestros pueblos es la resistencia desde *locus* fracturados, con movimientos que posibilitan modos creativos de pensar y de relacionarse.

El libro nos invita a una danza que, con movimientos fluidos, certeros, en ocasiones basculantes, marcan figuras que transmiten ideas, deseos y belleza. La danza supone un trabajo previo, una conciencia corporal, una lectura de nuestras potencias y nuestros límites, de lo que se espera de nuestros eventuales compañeros de baile.

Energía y potencia del movimiento se ligan a la elaboración consciente y creativa de movimientos que al son de la música construyen patrones distintos para expresar aquello que queremos transmitir. El giro es parte de esa danza, supone cambio de planos, de puntos de mira, de torsiones del propio cuerpo y de transformación de los espacios.

Lugones nos hablaba de movimientos tensos, “la tensión entre la deshumanización y la parálisis de la colonialidad del ser, y la actividad creativa de estar siendo” (Lugones, 2011, p. 116). Al libro lo invitamos a transitar como una danza que acompañe los sigilos, lo cinético, las pausas, los registros de aquello que nos atraviesa, nos conmueve y nos posibilita reconocer los desprendimientos epistémicos que aún no logramos transitar.

En el primer capítulo Sharon Díaz y María Noel Míguez nos invitan a repensar las formas en que se producen las narrativas de nuestros devenires, de revisitar ideas sedimentadas en relación a la

situada historia de nuestro continente. Incluyen resonancias de las producciones que durante la década de 1960 y 1970 produjeron interpelaciones críticas desde las diferentes disciplinas de las ciencias humanas y sociales. Agregaría las rupturas que también estuvieron presentes en los debates del Trabajo Social, disciplina a la que pertenecemos, en el marco del movimiento de reconceptualización, y que Hermida (2020) ubica entre las interrupciones que el pensamiento disciplinar ha tenido. La propuesta es entrelazar, habitar y tramar *formas otras* para historizar(nos) y producir saberes desde la cadencia de giro decolonial.

En el segundo capítulo, María Noel Míguez y Soraya Persíncula traen al debate los bellos aportes de la murga uruguaya. Con su poesía incisiva, que siempre invita a conmover y a hacernos preguntas. La pluriversalidad, la polisemia y la interrogación como vías de entrada para debatir, para trastocar las formas habituales de pensar las relaciones sociales, la producción social de la realidad. Las autoras asumen un riesgo, y ponen en diálogo los aportes del giro decolonial con las clásicas referencias de la filosofía francesa de la mano de Jean Paul Sartre, para tributar al reconocimiento de seres plurales. Identifican las relaciones asimétricas que los procesos de investigación han delineado, y reponen la idea del hacer decolonial asumiendo que los desprendimientos epistémicos (Mignolo, 2003) solo podrían ser transitados desde el *contemplar comunal*, el *conversar alterativo* y el *reflexionar configurativo* (Ortíz y Arias, 2019). Las autoras dejan a disposición la posibilidad de pensar de qué modo las pluralidades se ponen en diálogo y eso nos rememora las reflexiones en torno a cómo habitar la incomodidad (Danel, 2020) intrínseca a nuestras investigaciones e intervenciones. "Los/as *seres plurales* cantamos desde nuestras *polisemias* y *pluriversalidades*, trascendiendo las ´verdades absolutas´ de la ´universalidad´ moderna colonial" (Miguez y Persíncula, p. 45).

Sharon Díaz en el tercer capítulo retoma las claves analíticas de la comprensión de la idea de "raza" como construcción de un patrón de dominación específico. Dialoga con autoras que recuperan estas

discusiones, pero asume que es necesario construir un deslizamiento que se desmarque de modelos producidos en otras latitudes. Produce un texto que adentra en tramas e hilos de manera profunda, reflexiva e historizante.

En el cuarto capítulo Ana Paula Gómez nos invita a pensar las estéticas de la liberación en diálogo con los aportes de Enrique Dussel. Entiende al mundo como campo de las experiencias subjetivas que construyen campos de sentido y desde allí nos adentra en una profunda analítica que nos lleva a delinear las relaciones con la discapacidad en tanto posible fuente de creación de lo bello y lo deseado.

De la lectura hasta aquí, recordaba lo que señalamos en un libro reciente "podemos indicar que nos desplazamos de una ´teoría crítica sin sujeto´, o mejor dicho, de una teoría de la discapacidad sin sujeto a una pluralización situada de subjetividades, que complejizan y dislocan las entradas bio-psicosociales y la socio-político-culturales" (Danel et al., 2021, p. 28). Este libro nos envuelve en un movimiento que nos permite dialogar, conversar, poner palabras que liguen, que posibiliten reparar algo de la fractura de la que nos hablaba Lugones.

En el quinto capítulo María Paula Zanini explicita interrogantes en torno a la relación entre discapacidad, expresividad y sensibilidades sociales. Nos propone un recorrido en relación a las experiencias artísticas y los modos en que se producen estéticas deseables, anhelables y de producción sociocultural.

En el sexto capítulo Ana Paula Gómez aborda el maternaje de mujeres en situación de sordera en Uruguay, poniendo en juego la apuesta interseccional como forma de comprensión, interpretación y disputa de sentidos sobre experiencias vitales que vienen siendo narradas en nombre de otras. Nos invita la autora a atravesar la maternidad, pensarla deseada y habitada, comprender las razones y pasiones que supone el acto de maternar.

En el séptimo capítulo, denominado *Primeros acercamientos a los movimientos sociales en torno a la discapacidad desde la perspectiva decolonial*, Sharon Díaz y Mariana Mancebo proponen deslizamientos desde universales abstractos a rupturas epistémicas que desafían

desde otros archivos, lenguajes y sujetos la cartografía social y mental de nuestra época (Velázquez Castro, 2008). Nos dejan algunas pistas para pensar de qué forma los movimientos asociativos de las personas con discapacidad han desplegado tensiones entre los ethos militantes que buscan la emancipación y las formas hegemonizadas que delinean las maneras esperadas de la participación.

En el capítulo ocho *La irrupción de la lengua de señas en la Udelar. Aportes para una reflexión desde la decolonialidad*, Ana Paula Gómez y María Ortega proponen un movimiento que perfora las comodidades de la vida universitaria. La irrupción de la Lengua de Señas Uruguayas en el espacio universitario, deja de manifiesto las necesidades de las personas sordas y al mismo tiempo evidencia la necesidad de repensar la didáctica. ¿Existe un modo único de enseñar? Esta idea es la que perfora, la que saludablemente amplía las formas de pensar nuestros plurales modos de habitar la universidad.

Sharon Díaz, y Mariana Mancebo proponen el capítulo *Discapacidad y COVID. Aportes desde la noción de "necropolítica" para una reflexión situada* en el que nos ubican en el inicio de la pandemia, en los debates que conllevaron, en términos geopolíticos, las diferentes posiciones que los Estados nacionales tuvieron en torno a preservar vidas, dotar los sistemas de salud y garantizar las condiciones para la reproducción de la economía. En ese marco, proponen pensar desde la noción de necropolítica las medidas de selectividad que se dispusieron en el sistema de salud frente las eventuales saturaciones del mismo.

En el capítulo *"Discapacidad" y "sexualidad" desde el hacer decolonial,* Ivana Fernández, María Noel Míguez y Karina Silva promueven debates que ponen en tensión el *cronos* académico y sus *kairos plurales.* Esta imagen se entrelaza con las apuestas de ruptura a los preceptos "capacitistas", "patriarcales" y "heteronormativos" que inundan las relaciones analíticas y perceptuales en torno a la discapacidad y la sexualidad.

La danza que propone el libro compromete los cuerpos, las eróticas, las formas pluriversales de danzar en el mundo y los

movimientos de flexión y rotación; suaves, entornados o disruptivos. También, las voces, las señas, las entonaciones, los cantos *polisémicos y pluriversales.*

Transitar el giro decolonial implica adentrarse en una danza que, en nuestro caso rioplatense, podría ejemplificarse en un tango que nacido de tradiciones populares no tiene patrones fijos. Retomando a Carozzi (2011) señalamos que el tango supone una sociabilidad erótica, que supone disputas en torno a las relaciones de género, a las disposiciones corporales y las tradiciones revisitadas.

El tango, el candombe, las murgas nos brindan los sonidos que invitan a danzar contra el suelo, las manos hacia el cielo y el corazón habitando ancestras y linajes. El giro decolonial nos invita a recordar que existen tantas danzas como corporalidades, que los movimientos de resistencias se colectivizan y amplifican los registros de nuestras potencias.

Como nos canta Gieco, "no matamos ni morimos por ganar", porque disfrutamos la danza desde el convencimiento de que no existen modos únicos de celebrar y gozar nuestros cuerpos.

Paula Mara Danel
Enero 2023

Bibliografía

Carozzi, María Julia (2011). Ni tan pasionales ni tan decentes: tras las huellas de la liviandad en las clases de tango milonguero y las milongas céntricas porteñas. En *Las palabras y los pasos. Etnografías de la danza en la ciudad*. Buenos Aires: Gorla y FPyCS-UNLP.

Danel, Paula; Pérez Ramírez, Berenice y Yarza de los Ríos, Alexander (2021). ¿Quién es el sujeto de la discapacidad? Exploraciones, configuraciones y potencialidades. Buenos Aires: CLACSO y FTS-UNLP.

Danel, Paula (2020). Habitar la incomodidad desde las intervenciones del Trabajo Social. Escenarios. *Revista de Trabajo Social y Ciencias Sociales*, (31).

Hermida, María Eugenia (2020). La tercera interrupción en Trabajo Social: descolonizar y despatriarcalizar. *Revits Libertas, 20*(1).

Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*. *6*(2), 105-119.

Ortíz Ocaña, Alexander; Arias López, María Isabel (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos, 16*(31), 147-166.

Bienvenidos/as/es

Sharon Díaz, Ana Paula Gómez y María Noel Míguez

Amar, desear, florecer, marchitar, duelar, gestar, arriesgar, compartir, re-existir y resistir. Quizá esta serie de sensaciones vividas puedan de alguna manera caracterizarnos/describirnos en el proceso que hemos transitado quienes nos encontramos detrás de esta elaboración colectiva. Mujeres fuertemente colonizadas, siendo desafiadas por una perspectiva diferente de comprendernos y de comprender nuestras relaciones (con las demás personas, con nuestros entornos, con el tiempo, con el espacio, con la historia), pero que además desafía nuestras prácticas de "investigación",[1] o, como iremos delineando a partir de ahora, del *hacer decolonial.* Mujeres maternando, mujeres transitando momentos de salud complejos, mujeres que se tensionan entre el disfrute intenso de amar lo que hacen y lo que resulta una obligación muchas veces impuesta desde el afuera. Mujeres "polirubro" que mientras transitamos nuestras vidas cotidianas cargadas, también aprehendemos, aprendemos y

[1] A través de las líneas que recorren este libro, los conceptos de uso cotidiano en el "saber científico colonial" los hemos puesto entre comillas, de manera de dar cuenta que sus contenidos, efectos y materializaciones responden explícitamente a la razón moderna colonial. De esta manera, cuestiones tales como "investigación", "metodología", "técnicas", etc., serán traspasadas por las enunciaciones decoloniales, desde formas *otras* de comprender la realidad y de cómo explicitarla.

articulamos saberes que, además de lo teórico, incluyen lo afectivo en un acto de amor vital.

De eso trata en cierta medida este libro. De reconocer y de reconocernos en nuestros propios tránsitos subjetivos; de hacerlos explícitos, palpables para quienes deseen acompañarnos desde sus lecturas. De reconocer la *pluralidad* que constituye nuestras esencias y existencias como *seres plurales,* y de valorar la potencia que opera como germen en la posibilidad de anudar colectivamente nuestros *sentipensares*. Somos mujeres integrantes del Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) y del Centro Universitario (Cenur) Litoral Norte, de la Universidad de la República (Udelar), en Uruguay. El GEDIS constituye nuestro nido, nuestro lugar de existencia y de resistencia, desde el cual hemos reflexionado singular y colectivamente en torno a la temática de la "discapacidad"[2] desde hace más de quince años.

Desde allí desplegamos en los últimos años tres líneas de "investigación" en el marco del Grupo I+D "Discapacidad en lo social", financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Udelar, período 2018-2022. Una de ellas se encuentra vinculada al rol y figura de los/as asistentes personales del Sistema Nacional Integrado de Cuidados (SNIC) en los entramados de la educación pública de nuestro país; otra relacionada al rol y figura de la *facilitación sexual* para "personas en situación de discapacidad" en Uruguay; y la que aquí se despliega, que apunta a colocar algunos aportes para la deconstrucción de la "discapacidad" desde la perspectiva decolonial.

[2] Entendemos que la enunciación "discapacidad" da cuenta de una forma de nombrar netamente moderna colonial, la cual demarca *seres* según clasificaciones y calificaciones que toman al "sujeto uno" ("patriarcal", "capacitista", "capitalista", "racista", etc.) de dicha modernidad como punto de referenciación. El lenguaje crea realidad, por lo que a lo largo del libro iremos desandando tal "unisemia" para ir convergiendo hacia la *polisemia*. Ello lo hacemos respetando los tránsitos singulares y los vaivenes que nos transversalizan como *seres plurales*, entre acercamientos y distanciamientos respecto a los entramados profundos que la perspectiva decolonial nos regala. En este sentido, en algunos capítulos se retoma el uso del entrecomillado en referencia a la "discapacidad" con el sentido aquí expuesto, mientras que en otros capítulos se prescinde del mismo.

La perspectiva decolonial se nos ha presentado como una suerte de "descubrimiento" (valga la paradoja) tardío, ya que desde nuestro enclave geopolítico y las lógicas académicas que nos transversalizan estábamos bastante ajenas a las discusiones que se desarrollaban en otros países hace ya varios años. En este sentido, transitamos un proceso de apropiación de sus supuestos y horizontes, de manera plural y seguramente incompleto, pero que lo sentimos desafiante y potente. Una opción situada, encarnada, de *sensibilidad/ pensamiento/hacer fronterizo* (Mignolo, 2013) que nos interpela en cuanto a nuestros tránsitos, apropiaciones y condiciones de privilegios. La perspectiva decolonial nos atraviesa en tanto forma de habitar el mundo, de mirarlo, de aprehenderlo, de transitarlo, con irrupciones que van desde lo que tenemos interiorizado como "teórico", pero también en lo "metodológico", "epistemológico" y ontológico. En este sentido, hacemos nuestras las palabras de Mignolo, quien plantea:

> La decolonialidad no consiste en un nuevo universal que se presenta como el verdadero, superando todos los previamente existentes; se trata más bien de otra opción. Presentándose como una opción, lo decolonial abre un nuevo modo de pensar que se desvincula de las cronologías establecidas por las nuevas epistemes o paradigmas (moderno, posmoderno, altermoderno, ciencia newtoniana, teoría cuántica, teoría de la relatividad, etc.). No es que las epistemes y los paradigmas resulten ajenos al pensamiento decolonial. No podrían serlo; pero han dejado de ser la referencia de legitimidad epistémica (p. 1).

La *pluralidad* señalada previamente la podemos resumir en dos entramados fundamentales: por un lado, con relación a los posicionamientos y matices existentes a la interna de los/as autores/as que se sitúan dentro de esta perspectiva; y, por otro lado, en torno a la apropiación de contenidos que nosotras mismas hacemos y que da como resultado un efecto de "disimilitud" en el marco de un proceso que es esencialmente colectivo.

Sobre el primer aspecto mencionado, nos interesa reconocer que bajo la marea de lo decolonial habita ecológicamente una diversidad de “corrientes” con matices que se vinculan al pensamiento de sus autores/as referentes. En este sentido, y sin entrar en un hilado fino, no resulta lo mismo dialogar con Boaventura de Sousa Santos a través de las Epistemologías del Sur, que con Enrique Dussel desde la Filosofía de la Liberación, o posicionarnos desde las lecturas de Walter Mignolo, Catherine Walsh, Anibal Quijano o Ramón Grosfoguel, entre tantos/as otros/as. No obstante esto, la persistencia de puntos neurálgicos entre estas *plurales* formas de transitar la decolonialidad da cuenta de una sustancia común que permite encontrar hermandades, lazos y diálogos dentro de una misma perspectiva de pensamiento y de sentido. Varios de estos aspectos iremos desandando en el Capítulo 1 de este libro.

Re-situarnos desde la perspectiva decolonial nos significa, en primera instancia, establecer como comienzo de la “modernidad” la colonización y conquista en el año 1492 de nuestra *Abya Yala* y las violentaciones de nuestros pueblos originarios (vidas llevadas a la muerte, pero también procesos de aniquilación de las lenguas, saberes, creencias, formas organizativas, etc.). También significa interpelar las formas aprendidas del conocimiento “unívoco” de la modernidad colonial, el cual engalana la “universalidad” (eurocéntrica) como absoluto indiscutible, invitándonos a experienciar formas *otras* de aprehensión de la realidad de la mano de la *pluriversalidad* y de la *polisemia*. Es a través de tales frondosidades que vamos interpelando y superando las interiorizadas “verdades absolutas” que estructuran tantos de nuestros espacios habitados y de las formas de valorar nuestros saberes, nuestras esencias y nuestras existencias. La perspectiva decolonial nos ofrece una matriz de interpretación geo-situada que descubre los mecanismos profundos y persistentes con los que nuestros territorios han sido objeto de la colonialidad. En este sentido, nos resulta imprescindible reconocer las lógicas de la colonialidad del ser/estar, del saber y del poder como entramado que estructura la “modernidad” a través del “capitalismo”,

del "capacitismo", del "patriarcado", del "racismo" y de los demás sistemas de opresión que actúan en coordenadas similares sobre nuestras producciones y reproducciones como *seres*. De la mano de la perspectiva decolonial, *sentipensamos* que podemos sortear estos instituidos, más allá que nos permean sistemáticamente en nuestras vidas cotidianas.

La segunda forma de *pluralidad* a la que nos referimos tiene que ver con lo variopintos que pueden resultar los contenidos de este trabajo. A través de las líneas que siguen, quienes nos lean podrán develar que en algunos momentos se nos hace propicio y necesario el diálogo con autores/as del Norte Global, mientras que en otros retomamos nociones que pertenecen más bien a una lógica "poscolonial" (como la "necropolítica") o conceptos gestados en otras latitudes (como la "interseccionalidad"). Tomando en cuenta esto, a través de nuestras *plurales* formas de saber y de habitar el mundo, desandamos tales aspectos con los lentes de la decolonialidad, intentando hacer rodeos que no nos llevaran a contradicciones "epistemológicas". Nuestros propios procesos vibrantes/tortuosos de decolonización nos resultan parte de los vaivenes singulares y colectivos que nos llevan hacia un objetivo fuertemente deseado: dar cuenta de un proceso transitado que apunta a tensionar de forma permanente los instituidos que rondan en la comprensión colonial de la "discapacidad" y su superación. Tarea para nada sencilla, pero en la que *sentipensamos* que valía la pena embarcarse.

Dentro de esta *pluralidad*, existen algunos acuerdos que tienen que ver, especialmente, con las formas de nombrar, las que hemos decidido (en tanto opción política) establecer y mantener a lo largo de los diferentes capítulos. Una de las primeras apreciaciones que podrán hacerse es el uso de conceptos en letra cursiva o entre comillas sin cursiva. Su utilización no es casual ni azarosa. Los primeros aluden a las formas de nombrar desde la perspectiva decolonial, mientras que, los segundos, a los interpelados explícitamente por la colonialidad. De este modo, intentamos generar un proceso de

deconstrucción conceptual y estético para presentar nuestras interiorizaciones y *sentipensares* con relación a una y otra perspectiva.

Asimismo, debemos esforzarnos por superar la reproducción de un lenguaje que se basa en el uso de los masculinos genéricos. Entendemos que el lenguaje genera realidad, así como la oculta y la niega. Hacer visible la referenciación al "femenino", por lo tanto, se nos instala como una necesidad básica imperante. A su vez, tal como verán, algunos capítulos avanzan un paso más en tales quiebres, rompiendo el binomio "masculino/femenino" y la utilización de la "e" para dar cuenta de la *pluralidad* de *seres* que pueden no identificarse necesariamente en uno u otro lado de lo establecido hegemónicamente. Sin embargo, también es importante destacar que cada autora va construyendo sus procesos en espacios y tiempos singulares, por lo que en algunos pasajes, también, se podrán encontrar formas diferentes en torno a las lógicas expositivas, lo cual da cuenta que las experiencias, las escrituras, y los estilos hacen parte de quiénes somos y refuerza la *pluralidad* de miradas y formas que enriquecen este proceso reflexivo colectivo.

En el transitar de las páginas, les invitamos a recorrer por diferentes momentos que, deseamos, nutran y desaten el intercambio, el calor y el diálogo en torno a los ejes que se nos presentaron como intereses singulares y necesidades compartidas. En este sentido, los capítulos 1 y 2 resultan netamente teóricos en cuanto a la perspectiva decolonial, trabajando el primero en torno a los entramados conceptuales sobre los que se asienta esta perspectiva, y el segundo en las consideraciones que hacen al *hacer decolonial*. Elegimos esta "lógica de exposición" porque entendimos que era pertinente (entre otras cosas para nosotras mismas) dejar en claro lo teórico y lo "metodológico" medular, en el marco de un documento que se posiciona desde lo decolonial, para desde allí (des)hilar la temática de la "discapacidad" en su conjunción con esta perspectiva. Tenemos claro que esta "lógica de exposición", por momentos, les puede parecer muy colonial. Pero ahí están las imposiciones mamadas desde nuestras existencias, las cuales en ningún momento buscamos negar como

realidad que nos transversaliza, sino, por el contrario, pretendemos desandarla desde la esencia misma, desde lo que nos hace ser quiénes somos.

Con los capítulos 3 y 4 avanzamos en diálogos entramados en dichas consideraciones y aportes decoloniales. La "discapacidad" como sustancia medular la desandamos a través de la raza y la estética (en el orden respectivo de los capítulos mencionados), en tanto claves interpretativas que abren la comprensión de la temática a argumentos provenientes de nuestras propias latitudes. Esto nos resultó fundamental en nuestros horizontes de sentido, *sentipensando* la necesidad de superar lógicas explicativas que ofrece el "modelo social de la discapacidad" reproducido desde hace ya varios años.

Con estos primeros cuatro capítulos, damos sustancia al primer apartado del libro, para posteriormente abrirnos paso a otra serie de capítulos que revalidan la potencia y pertinencia de la perspectiva decolonial para avanzar (nunca en términos lineales) hacia cuestiones más concretas que tienen que ver con experiencias situadas.

De esta manera, el segundo apartado comienza con el capítulo 5, en dónde se compartirá la experiencia de un proyecto de extensión universitaria el cual tuvo lugar en la ciudad de Córdoba, Argentina. Para esto, se aborda una metodología de investigación que parte desde la expresividad/creatividad a través del trabajo colaborativo entre diferentes actores locales y la comunidad universitaria. A lo largo del capítulo, se problematiza la relación entre discapacidad, expresividad y sensibilidades sociales.

En el capítulo 6 profundizamos y tensionamos la idea de "interseccionalidad" a partir de una lectura desde las Epistemologías del Sur y de las experiencias que se desprenden de las maternidades de mujeres sordas. Exponemos aquí una discusión intensa que, al fin y al cabo, tiene que ver con el reconocimiento de mujeres que históricamente fueron (y continúan siendo) silenciadas por la lógica perversa del "poder colonial" y "patriarcal" moderno que permanentemente invisibiliza a las mujeres y, más aún, a aquellas que son catalogadas con la etiqueta de la "discapacidad".

En el capítulo 7 buscamos problematizar en torno a la presencia (ausencia, desde las lógicas coloniales de entendimiento) de movimientos sociales relacionados con la "discapacidad" en América Latina. De este modo, en primer lugar problematizamos las concepciones eurocéntricas en torno a cómo deben entenderse los movimientos sociales. En este plano, puede apreciarse que lo que refiere al Sur Global ha sido, una vez más, dejado de lado bajo la rotulación de "precariedad", "simplicidad", entre otras alusiones de similar magnitud. Partiendo de estas cuestiones, se nos abre la posibilidad a pensar formas *otras* posibles de acción, formas *otras* de organización y de gestación de la lucha colectiva.

Así se llega a la discusión, en el capítulo 8, de un espacio por excelencia colonial como es la educación. En un intento de recuperar algunos de los debates que se colocan en un espacio tan complejo como lo es la Universidad de la República tras la irrupción de la Lengua de Señas Uruguaya, retomamos la experiencia de trabajo con personas sordas en sus tránsitos académicos, así como los dolores, temores e incertidumbres que acaecen a la hora de construir trayectorias educativas que respeten los sentires y necesidades de poblaciones que históricamente han quedado ubicadas en los márgenes.

En el capítulo 9, como no podía faltar en un libro que empieza a encontrar la luz a fines del año 2022, pero cuyas reflexiones y debates se gestan desde mucho antes, se nos hizo necesario *sentipensar* sobre la irrupción de la pandemia del COVID-19 y su interacción con la "discapacidad". A partir de aquí, aspiramos a encontrar explicaciones posibles, aunque nunca aceptadas, de los trazos clasificadores que llevan a "optimizar recursos" en pos de un supuesto "bien común". Nuevamente, se nos hace inevitable alzar la voz sobre las injusticias que habitan este sistema que nos trasciende, tan injusto como despreciable. De este modo, retomamos el concepto de "necropolítica" que aporta Mbembé (1999) para dilucidar algunos elementos que propician una suerte de comprensión crítica a las infinitas complejidades que se desataron al momento de dar respuestas a una situación tan incierta.

Esta segunda parte del libro finaliza con el capítulo 10, en el cual la relación "discapacidad"-"sexualidad" se pone sobre el tapete desde un *hacer decolonial* situado. En este sentido, intentamos interpelar instituidos en torno a formas "unívocas" de expresión a través de una "sexualidad" producida y reproducida tomando al "sujeto uno" de la modernidad colonial como punto de partida y de llegada para dar lugar al reconocimiento de *seres plurales* en el entramado de *sexualidades plurales*. Este capítulo ofrece algunas pinceladas de una de las tres "investigaciones" llevadas adelante por el Gedis en el marco del Grupo I+D "Discapacidad en lo social", cuyo libro podrán encontrar bajo el título "´Discapacidad´ y ´sexualidad´ desde un proceso decolonizador situado. Sentipensando la facilitación sexual para ´personas en situación de discapacidad´".

A partir de estas palabras de comienzo de nuestro libro, les invitamos a su lectura esperando que el recorrido de sus páginas les inviten a poner en duda instituidos mamados como "verdades absolutas", los cuales *sentipensamos* que no han hecho más que reducir históricamente nuestras miradas al ojo de una ajena cerradura. La *polisémica* realidad nos regala *plurales formas* de acercarnos a ella, de comprenderla, de aprehenderla, de descubrirla, de tensionarla. En nuestro caso y para este libro, elegimos hacerlo desde la perspectiva decolonial, poniendo en el centro a la "discapacidad", temática que nos tensiona singular y colectivamente, y que nos convoca desde el nacimiento de nuestro GEDIS allá por el año 2005. Con nuestros 17 años como Grupo, nos sentimos en pleno proceso de crecimiento, con sus consecuentes rupturas y (re)descubrimientos, con actos de rebeldía, desencantamientos y encuentros de nuevas aperturas, lugares sentidos y elegidos, yendo a nuestras raíces para (re)encontrarnos en nuestras *plurales formas* de conocer la realidad y de generar saberes a partir de esta. Es desde aquí que les invitamos a la lectura de las páginas que siguen a continuación.

Allin Ñawinchay. Buena lectura.

Bibliografía

Mbembé, Achille. (1999). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Mignolo, Walter (2013). Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. *Filosofía*, *74*, 7-23.

Parte I

Decolonialidad y “discapacidad” desde el Sur Global latinoamericano

Capítulo 1

¿Qué es la perspectiva decolonial?

Sharon Díaz y María Noel Míguez

Invitación

Transitar por los caminos de la decolonialidad es un desafío constante que nos ha invitado a entramar, compartir, *sentipensar* desde formas *otras*, siendo "investigadoras" intensamente colonizadas. Los trazos de la colonización atraviesan nuestros cuerpos, nuestras esencias, nuestras formas de habitar el mundo, nuestras formas de conocer y de generar conocimientos. Más allá de que el pasado de la conquista territorial, de los despojos, saqueos y aniquilación operada en América Latina, África y partes de Asia remiten a nuestras historias singulares y colectivas, la colonización continúa operando capilarmente en nuestras formas de ser/estar, saber y poder. Se trata, por ende, de una conquista que arrasó no solo con la vida y la naturaleza, sino que se imbuyó de lleno en la organización de lo social y que generó cambios que se perpetuaron y solidificaron con el tiempo. En el caso de nuestra América Latina, Quijano (2014) plantea con claridad que: "América se constituyó como el primer espacio / tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad" (p. 778). La colonialidad, en su conjunción inseparable con la modernidad, trazó

el camino hacia la reproducción acrítica de un eurocentrismo que mamamos como "verdad absoluta", interiorizando ajenas formas de ser/estar, saber y poder.

En este escenario escribimos las líneas que siguen. Un escenario que se nos develó procesualmente en la medida que compartimos lecturas, diálogos, reflexiones. Nuestro *giro decolonial* fue con idas y vueltas, con dolores y sinsabores ante el darnos cuenta de lo producido y reproducido acríticamente desde una interiorizada colonialidad que hoy día nos encuentra en su interpelación y deconstrucción. Estos procesos nos han permitido hacer visibles tales interiorizaciones, las que solemos reproducir en nuestras "investigaciones" y sus "metodologías", pero también en los supuestos más profundos que sustentan las bases "epistemológicas" y ontológicas en función de las cuales comprendemos la realidad (o a partir de aquí, las realidades).

Nos encontramos ante un desafío que nos empuja a cuestionarnos sobre las propias preguntas que nos motivan y que orientan nuestra reflexión, para encontrar allí los vestigios de aquellas formas incorporadas como "unívocas" de entender el mundo, pero también para identificar las grietas, los intersticios de fuga que abren la potencialidad a lo *pluriversal* y lo *polisémico.* En esa tensión se entrama este capítulo.

Iniciamos con una pregunta concreta: ¿qué es la perspectiva decolonial? A través de esta, les invitamos a ir develando algunas claves teóricas, "epistemológicas" y ontológicas que entendemos sustantivas. De la mano de varios/as autores/as referentes de la perspectiva decolonial, los/as cuales han ido contribuyendo a nuestro enriquecimiento, fuimos permeando nuestras colonialidades a través de saberes *otros*, con nuevos horizontes de sentido que nos llevaron a replantearnos desde nuestras esencias, ya no solo en los entramados del saber, sino también del ser y estar.

Esta pregunta inicial se nos fue metamorfoseando en la medida en que nos interpelaba. La reflexión por aquello que "fuera" lo decolonial devino en otras frondosidades: ¿no hace parte de la lógica occidental/moderna el preguntarse por la "esencia de lo real"? ¿Qué

es el ser humano? ¿Qué es la raza? Y de la mano de dichos cuestionamientos abstractos, nos sumergimos en otros más particularizados: ¿Qué es la "discapacidad"? ¿Qué es la salud y la enfermedad? ¿Cómo se materializan sus "curas"? De alguna manera, estos interrogantes incluyen una cuota de esencialización de procesos, de vivencias, de multiplicidades que no quedan del todo comprendidos al tener que dar una respuesta de corte definitorio y que, en suma, operan la mayoría de las veces como marco de clasificación y distinción.

La intencionalidad avanza no solo en *sentipensar* y recoger aquellos aspectos sustanciales que hacen a *lo decolonial*, sino también en reconocer la pluralidad, la multiplicidad de constelaciones, de formas de aprehender la realidad, a las que esta perspectiva permite acercarse. Ya no se trata solamente de bucear en torno a lo que el pensamiento decolonial coloca en tanto ser, sino también en el hacer, en el sentir, en el narrar, en el experienciar. En este entramado, las reflexiones de Walsh (2014) fueron sacudiendo nuestras propias somnolencias:

> Lo decolonial, en este sentido, no es un estado fijo, un estatus o condición; tampoco denota un punto de llegada. Es un proceso dinámico siempre en proceso de hacerse y re-hacerse dada la permanencia y capacidad de reconfiguración de la colonialidad del poder. Es un proceso de lucha –no solo contra sino más importante aún, para– para la posibilidad de un otro-modo o modo-otro de vida. Un proceso que engendra, invita a la alianza, conectividad, articulación e interrelación, y lucha por la invención, creación e intervención, por sentimientos, significados y horizontes radicalmente distintos (p. 5).

En esta trama nos resultó ineludible retomar las discusiones, las reflexiones, los sentires entramados en torno a la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, la colonialidad del ser y estar, y, en esta procesualidad, la colonialidad de la naturaleza en manos de la modernidad. Se trata de esferas cuya articulación contribuye a mantener la diferencia colonial y la subalternización (Walsh, 2007), siendo imperioso detenernos en su exposición en tanto base común

desde la que tejer el diálogo con el resto del contenido del libro. Estos cuatro mojones son los que estructuran el despliegue del presente capítulo, en una suerte de puntapié motivador para quienes se encuentran acariciando primariamente la perspectiva decolonial, o de refresque sabroso para quienes ya han gustado las bondades y potencialidades que la misma ofrece. Finalizamos el capítulo con más aperturas que cierres, con algunas consideraciones a modo de disparador, de trampolín o resorte que nos invitan a continuar la reflexión. *Sentipensamos* que se trata de un ejercicio para avanzar hacia transformaciones que permitan efectivamente desnaturalizar las condiciones de inferioridad, de marginación, de opresión y subordinación que se nos han impuesto, y las cuales hemos interiorizado sin siquiera ponerlas en tensión.

Tiempos e historicidades sentidos desde un enclave geopolítico nuestro-habitado

Una de las formas que hemos aprendido de las "teorías críticas" para conocer, interpretar y comprender los fenómenos sociales, las relaciones sociales y todo el engranaje que ha sido objeto de estudio de su episteme, tiene que ver con una mirada al devenir, a la procesualidad histórica. La historia, por ende, se constituye en un punto nodal para casi cualquier análisis. Sin embargo, en la medida que nos adentramos en la lectura de quiénes han desplegado los ejes del pensamiento decolonial, encontramos que "la historia" misma necesita ser repensada, re-sentida y resignificada en base a una narrativa que no sea la legitimada por la conquista.

En este sentido, una de las primeras necesidades de cuestionamiento y ruptura se dirige a la reproducción de una historia basada en el relato europeo, obturador y ocultador de las vivencialidades de violencia, exterminio y subordinación acarreadas en el marco de lo

que esa misma narrativa decidió llamar "descubrimiento".[1] Ello nos ha colocado ante la necesidad de realizar una lectura de la historia situada desde nuestros enclaves geopolíticos, tensionando la impuesta "historia oficial". Ya Dussel (2000; 2020) nos había advertido en torno al deslizamiento semántico de la idea de "Europa" misma, y la necesidad de volver visibles sus trazos históricos que dan cuenta de un enclave no-céntrico, no-hegemónico y en sí mismo aislado por el mundo turco-musulmán dominante geopolíticamente,[2] en momentos previos a que sucediera la conquista:

> La Europa latina es una cultura periférica y nunca ha sido hasta ese momento "centro" de la historia; ni siquiera con el imperio romano (que por su ubicación extremadamente occidental nunca fue centro ni siquiera de la historia del continente euro-afro-asiático) (Dussel, 2000, p. 25).

Tan periférica era esta Europa previa a la conquista, que el "mundo" de aquella época hallaba su límite en una isla portuguesa un poco adentrada en el Océano Atlántico. La Europa que devoró América estaba corriendo para no ser devorada. Entonces, ¿de dónde surgió su fuerza, su poder, su centralidad?

Tal vez una de las rupturas más reveladoras es la traslocación de lo que hemos interiorizado como la "modernidad". Desde la construcción hegemónica colonial/europea, se ha instalado que la

1 Según Mignolo (2005):

> «América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de «descubrimiento» no pertenecían a los habitantes de Anabuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos (p. 28).

2 No perdamos de vista que en 1453 la entonces Constantinopla (hoy día Estambul) pasó del yugo romano-cristiano al turco-musulmán. Ello no solo marcó la caída del Imperio Romano de Oriente, en tanto símbolos y significados, sino, en lo concreto, implicó la interrupción de la ruta que unía Europa y Asia, y fue un freno a la expansión del cristianismo. De ahí la necesidad de esta Europa venida a menos de buscar otros canales para llegar a las Indias. Tremenda sorpresa cuando se encontró con todo un nuevo continente al cual subyugar, saquear y, además, expandir su religión en decadencia.

“modernidad” hace referencia a un proceso que se da a partir del Renacimiento europeo, que tiene su auge en el Iluminismo y en la Era de las Revoluciones (Revolución Francesa, Revolución Científica o Revolución Industrial). En este marco, el proyecto de “modernidad” fue formulado por autores/as del Iluminismo en el siglo XVIII, basado en el desarrollo de una “ciencia objetiva” y, como señala Lander, arraigada en la idea de una “moral universal, y una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias” (2000, p. 6). Sin embargo, desde una lectura geopolítca situada podemos comprender que la modernidad adviene mucho antes, teniendo como su génesis la propia política de colonización y conquista acaecida en el siglo XV (Dussel, 2020; GESCO, 2012). En este sentido, la colonialidad que opera en tanto praxis de dominación transoceánica, es simultánea al origen mismo de la modernidad, no pudiendo experimentarse una sin la otra. Retomando los aportes de Dussel (1994), se hace visible cómo, con el advenimiento del “ego descubridor”, se consumó el pasaje de la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. De tal suerte, Colón se resitúa como “el primer moderno”, mientras que Amerigo Vespucci terminó el tiempo de su constitución: “un ´Mundo Nuevo´ y desconocido se abría a Europa. ¡Europa se abría a un ´Mundo Nuevo´! Es decir, Europa pasaba de ser una ´particularidad citiada´ por el mundo musulmán a ser una nueva ´universalidad descubridora´” (Dussel, 1994, p. 34).

Lo que tensiona y genera dolor es el hecho de que aquella Europa, sabedora y experimentada en cuanto a lógicas de sumisión a saberes y poderes de otras formas de habitar el mundo, dentro de la multiplicidad de opciones contingentes que tenía a disposición, operó con una impronta de reproducción feroz sobre quienes habitaban estas tierras para ellos/as novedosas. Y lo hizo de la manera más extractivista posible, tanto de la naturaleza como de las personas (si acaso cabe esa separación dualista “hombre/naturaleza”), materializando las diferentes colonialidades del ser/estar, del saber y del poder (Míguez, 2022).

La decolonialidad como proyecto, entonces, exige la aproximación y comprensión de su genealogía (Rincón et al., 2015). Uno de los autores que traza estos aspectos de la génesis y procesualidad histórica que permite comprender la ascendencia de una explicación *otra* de la historia, dentro de la densidad del pensamiento planetario, es Mignolo (2005). Según su lectura, el pensamiento decolonial emerge de la fundación misma de la modernidad-colonialidad, encontrándose estos dos últimos elementos interrelacionados de manera intrínseca: no existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable o, en otras palabras, la modernidad y la colonialidad comparten día de nacimiento (Mignolo, 2005; Quijano, 2014). En este escenario, la contrapartida del binomio "modernidad-colonialidad" resulta la decolonialidad, proceso que ocurre en las Américas, en el pensamiento indígena, en el afro-caribeño y continúa en Asia y África (Rincón et al., 2015) .

El *giro decolonial* se dimensiona como un proceso de (de)construcción de sentidos que emerge a partir de la experiencia generada por la "diferencia"[3] colonial. Se trata de un proceso que devela las subjetividades sometidas, las vivencias, sentires, experiencias y saberes de quienes hemos sido construidos como subalternos/as, como subordinados/as, como "otros/as". De esta forma, la genealogía del proyecto decolonial hunde sus raíces en los manifiestos iniciales que visibilizaron la memoria, e hicieron patente la localización del pensamiento, la subjetividad y las huellas de *la herida colonial,* en tanto ruptura con los mecanismos impulsados por Europa para inventar lo que denominaron la "historia universal" (Mignolo, 2005; Rincón et al., 2015). En este escenario,

> el "descubrimiento" y la conquista de América (...) es un movimiento crucial en la historia, el momento en que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto

[3] No en vano, interiorizamos estas "diferencias" como un *en-sí*, sin siquiera cuestionarnos sobre las bases en las que estas se erigían, fundamentalmente en torno a la raza.

> específico de valores cuya implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad (Mignolo, 2005, p. 21).

Las colonialidades y sus efectos profundos: poder, ser/estar y saber en un tejido que invita a reconocer las violencias pero también las grietas para el cambio

En el tejido que venimos urdiendo hasta aquí, Mignolo (2005) nos invita a reflexionar, a través de una serie de tesis fundamentales, en torno a la "historia" legitimada desde la narrativa de la conquista, con el contenido de la *colonialidad del poder* en el que nos interesa adentrarnos:

> 1. No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable. 2. El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invención de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo. 3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la modificación de la matriz colonial del poder. 4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad. 5. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de la modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad (Mignolo, 2007, p. 18).

Con sus palabras, el autor nos desafía. Ya el hecho de conceptualizar la colonialidad como constitutiva de la modernidad, implica posicionarse desde una postura decolonial. La modernidad, en su fenoménico anclaje discursivo en la retórica de la salvación y del progreso, no nos brinda mayores márgenes de objetivación ante los componentes ideológicos que la conforman, ni ofrece concreciones en un capitalismo global asfixiante para la mayoría de los/as "sujetos/as".[4] Las

[4] La idea de "sujeto/a" deviene de los enclaves conceptuales de la modernidad colonial. Tal como se verá en el Capítulo 2 del presente libro, desde la perspectiva

diversas formas que hoy día se suman a la expresión de la "cuestión social" difícilmente son entendidas en el marco de la colonialidad "escondida bajo la retórica de la modernidad" (Mignolo, 2007, p. 26), y en sus sistemáticas y naturalizadas reproducciones de una verdad única de la racionalidad de la modernidad.

Aquí comienzan a hacerse visibles los tejidos subterráneos de una tríada que vivenciamos de manera cotidiana en nuestras experiencias colectivas: la modernidad, la colonialidad y el capitalismo. En cierta manera, asociamos modernidad-capitalismo de manera estructural y "natural", cuando en realidad lejos está de ser tal cosa. Lejos de ser "natural", la asociación hunde sus raíces en la construcción del pensamiento moderno colonial occidental expandido capilarmente como el único "válido" y posible. Ello no solo interpela cómo las intersubjetividades se despliegan y le dan sentido a su ser/estar y saber, sino, principalmente, marca las relaciones de autoridad y sus ejercicios en las colonialidades del poder.

Este sistema de acumulación capitalista, cuyas irrigaciones debemos rastrear hasta la invención de América, donde los/as colonizadores/as (provenientes de España y Portugal en nuestro enclave territorial latinoamericano) se constituyeron en "propietarios" terratenientes de los suelos, de la tierra en tanto recurso limitado y, por ende, objeto de disputa para la acumulación de capital. Con esta apropiación (robo) del territorio, los/as colonizadores/as se constituyeron en "dueños" de la mano de obra (indígenas y africanos/as esclavizados/as), a la cual explotaron a través de innumerables violencias. En esta matriz de apropiación y explotación, el control de las finanzas conllevó a la acumulación del capital en Europa, y no en América Latina (Mignolo, 2005).

En relación a la colonialidad del poder, Quijano (2014) nos plantea que esta se configura con la conquista de América, proceso histórico

---

decolonial hacemos referencia a seres plurales. Por ende, cada vez que aparece "sujeto/a" nos estamos refiriendo estrictamente a la construcción del ser desde la modernidad colonial y todo lo que esta conlleva.

que se acompaña con la interconexión mundial (globalidad) y con la constitución del capitalismo como modo de producción válido: "Estos movimientos centrales tienen como secuela principal el surgimiento de un inédito sistema de dominación y de explotación social, y con ellos, de un nuevo modelo de conflicto" (GESCO, 2012, p. 10). Las lógicas de dominación controlan, por un lado, las subjetividades según lo dispuesto por la racionalidad moderna colonial, y, por el otro, configuran un sistema capitalista de explotación social global. Aquí se encuentra "la llave analítica que permite visualizar el espacio de confluencia entre la modernidad y el capitalismo, y el campo formado por esta asociación estructural" (GESCO, 2012, p. 11). En este sentido, Quijano (2007) señala que la emergencia de América Latina para el Norte Global significó la mundialización del capitalismo eurocentrado, y con él todo un entramado específico del patrón de poder.

Ahora bien, siguiendo los apuntes de Maldonado-Torres (2007), entendemos que las frondosidades que ofrece la posibilidad de *sentipensar* en términos de decolonialidad del poder radica en el hecho de entramar la lógica de un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, sin limitarlo a una relación formal de dominación entre dos pueblos. Ello implica reconocer como estructura la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí. Y ello a través de dos mecanismos específicos: el "mercado capitalista mundial" y la "idea de raza" (Maldonado-Torres, 2007).

Sobre la noción de capitalismo algo hemos esbozado ya. Resta profundizar en ciertos elementos de lo que hace a la idea de "raza". Para ello, se nos vuelve necesario retrotraernos a la génesis de la perspectiva decolonial. Esta ha dialogado en su conformación y luego tomado distancia, tanto de los estudios poscoloniales como de la corriente del "sistema-mundo". Para Lander (2000), ambas teorías resultan incompletas en la medida en que, por lo general, sesgan sus explicaciones al sobredeterminar lo cultural o lo económico. En este sentido, los teóricos del "sistema-mundo" acarrean una serie de dificultades para pensar la cultura en un sentido no trivial, mientras

que los teóricos de la poscolonialidad tienen dificultades para conceptualizar de forma solvente los procesos político-económicos. De esta forma, la perspectiva decolonial avanza en el reconocimiento del papel nodal que tienen las epistemes, pero otorgándoles un estatuto económico:

> Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre entrelazada a (y no derivada de) los procesos de la economía-política. Al igual que los estudios culturales y poscoloniales, reconocemos la estrecha imbricación entre capitalismo y cultura. El lenguaje (...) "sobredetermina", no solo la economía sino la realidad social en su conjunto. Sin embargo, los estudios culturales y poscoloniales han pasado por alto que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las 'razas superiores' ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las 'inferiores' ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 16).

La noción de raza aparece fuertemente en esta línea de la colonialidad del poder conjugando sus trazos con la colonialidad del ser y estar, en tanto construcción legitimadora de una estratificación social ideada desde Europa. En este escenario, la persona blanca se sitúa en la cima, mientras que el indio y el negro (construidos como categorías identitarias que hacen a lo negativo, pero además a lo homogéneo) ocupan las posiciones inferiores (Walsh, 2007). Los patrones de poder modernos y coloniales han vinculado históricamente la raza con las lógicas del capital, estratificación clasificatoria que toma a los/as europeos/as como punto de partida y de llegada:

> EI "racismo" ha sido una matriz clasificatoria que no solo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas (en primer lugar, el griego, el latin, el inglés, el alemán y el francés; en segundo lugar, e1

> italiano, el español y el portugués; en tercer lugar, el árabe, el ruso y el bengalí; y después, el resto) y las clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur; Primer, Segundo *y* Tercer Mundo; el Eje del Mal, etc.). La compleja matriz "racial" sigue en pie, algo que se hace evidente cuando observamos el mundo que nos rodea (Mignolo, 2007, p. 48).

Las clasificaciones y calificaciones, propias de la hegemonía moderna colonial, fueron demarcando *seres* desde y en oposición al constructo del "sujeto uno", cuya imagen debemos reproducir sin chistar. Con ello se consolidaron *jerarquías de señorío*, las cuales, según Maldonado-Torres (2008), han sido construidas a partir de "diferencias presumidamente naturales, esto es, ancladas en la corporalidad misma de sujetos considerados como no enteramente humanos" (p. 2). Lo "no-humano" quedó fijado como contraposición a lo "humano" moderno-colonial, como un "no-ser", como la "nada", en tanto imposibilidades "naturales" para reproducir la hegemonía del "sujeto uno" de la modernidad colonial. ¿Por qué? Simplemente porque pudieron (y pueden), porque su poder colonial "jerárquico" y "unisémico" no entendió (ni entiende) de *pluralidades*, de *polisemias*, de lo colectivo. O, mejor dicho, sí entendió (y entiende), pero no le sirvió (ni le sirve) para la reproducción de sus lógicas expansivistas, extractivistas y denostadoras. En palabras de Mignolo (2007):

> La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales (p. 30).

Al "no-ser", al "no-estar", hasta la historia pareciera habernos relegado. Pero no cualquier historia, sino la "historia universal", inventada como metarrelato unívoco de la modernidad colonial. Esa historia

que fue narrada desde los/as colonizadores/as,[5] no hizo más que "justificar la violencia en nombre de la evangelización, la civilización y, más recientemente, del desarrollo y de la democracia de mercado" (p. 30).

La colonialidad del ser/estar se impuso, ya no solo a través de la colonialidad del poder, sino también, a través de la colonialidad del saber. La configuración de identidades sociales de la colonialidad y de las geoculturas del colonialismo urdió y transversalizó un "modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional, fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad" (Quijano, 2014, p. 94). Todo aquello que distara de tales improntas "racionales" y "objetivas" era ubicado como una cosmovisión inferiorizada y sin posibilidades de ser exteriorizada, tomada en cuenta y reproducida como parte de la *pluralidad de saberes*.

Los pensadores del Norte Global erigen sus conocimientos como únicos y universales desde una perspectiva eurocéntrica del análisis de la realidad. Todo lo que pasa o deja de pasar, si no es en el Norte Global, pareciera no existir. Y, en este no existir, se habilita a imponer, a generar constantes asimetrías de poder y reduccionismos de producciones de conocimiento *otros*, que quedan relegados a saberes considerados "bárbaros". Dichos instituidos hegemónicos los interiorizamos desde nuestro Sur Global como "verdades absolutas" sin posibilidades de tensionar, lo que nos neutralizó por siglos, nos confundió, nos quitó nuestras raíces reemplazándolas por raíces ajenas, impuestas, exigidas. No obstante esto, la latencia, la resistencia de los pueblos, la supervivencia de saberes, de culturas, de imaginaciones, se coloca como "prueba" de fondo que comienza a echar por tierra las pretensiones de "universalidad" del pensamiento moderno colonial.

[5] Quienes, por ejemplo, "se arrogaron la tarea de escribir las historias que, según ellos, los incas y los aztecas no tenían" (Mignolo, 2007, p. 30).

Resulta, por ende, un esfuerzo nada desdeñable el que nos encuentra en la búsqueda de formas de conocimiento que se distancien de las lógicas de dominación establecidas por la modernidad colonial. Aquí emerge con fuerza la idea de *frontera*, de *pensamiento fronterizo*, al decir de Mignolo (2005), como alternativa a las historias inventadas por la expansión europea y, posteriormente, estadounidense. Dicho autor nos tensiona: los saberes que hemos incorporado y reproducido durante tanto tiempo se encuentran fundados en la teología y la "egología",[6] ambas ocultadoras de sus cimientos geopolíticos. La construcción de relatos, experiencias, sentimientos y visiones del mundo distintas del relato europeo y su marco filosófico de referencia exigen la toma de distancia.

El concepto de *frontera* adquiere potencia, no por el sentido de lo que divide, sino porque surge como espacio natural/construido para generar conjunciones y diálogos entre *seres plurales.* Así, la frontera adviene como

> lugar de intersección de lo diferente, como espacio de comunicación, espacio habitable que permite la co-presencia y el diálogo de diferentes órdenes ontológicos que se tocan e interactúan, recreándose a través de las relaciones que establecen entre sí, ampliando las posibilidades de existencia de lo real (Neves da Costa, 2017, p. 177).

Nada más potente que el arte del encuentro en sus más variadas formas de materializarlo. La pluralidad de miradas, saberes, sentires adquieren especial relevancia a través de este concepto de frontera como espacio de encuentro. Neves da Costa nos plantea al respecto: "Partiendo de la no coherencia de la realidad debido a su multiplicidad, la cuestión reside en la comprensión de las dinámicas de relacionamiento e intersección entre las distintas versiones de un mismo fenómeno" (p. 120).

[6] Según Mignolo (2005), ello implica un *"marco de conocimiento cuyo centro y punto de referencia es el «yo» en lugar de «Dios»"* (p.31).

En la procesualidad y devenir de *saberes plurales* desde lo histórico-social, los primeros atisbos desafiantes comenzaron a materializarse hacia la década del sesenta del siglo XX. Algunos ejemplos son la “Filosofía de la Liberación”, la “Pedagogía de la Liberación”, la “Educación Popular”, la “Teología de la Liberación”, la “Filosofía Latinoamericana”, entre otras. Estas se fueron desplegando en un doble movimiento: por un lado, las nuevas epistemes para el análisis de la realidad; y, por el otro, las resistencias críticas ante los procesos dictatoriales que se desplegaron en nuestro continente suramericano. De aquí que, dentro de la novel perspectiva decolonial de fines de siglo, surgen diversas teorías cuyos orígenes se hallan en esos primeros movimientos y producciones que progresivamente pusieron en tensión formas *otras* de conocer, analizar la realidad y ser/estar en ella (Míguez, 2022).

Tal vez podamos sintetizar aquí algunas consideraciones que nos permiten nuclear estas diferentes propuestas epistemológicas y ontológicas contrahegemónicas. Para ellas no hay racionalidades y lógicas únicas y “válidas” de comprensión del ser/estar y saber, sino que se proponen como aprehensiones de una realidad *polisémica*, situada en lo histórico-social, *pluriversal* y colectiva.

Una de las aristas que *sentipensamos* que adquiere potencia en esta colonialidad del saber, y que se articula fuertemente con la colonialidad del ser/estar, es la imposición de lenguas coloniales en reemplazo de las lenguas locales de los/as colonizados/as. Justamente, en la trama de imposiciones coloniales, el interjuego conocimiento-razón-lenguaje interioriza aspectos fundamentales de la modernidad occidental, a través del “desembarco” e imposición de las lenguas de los/as colonizadoras/as (con todo lo que ello conlleva para el pensamiento). El lenguaje de los/as colonizadores/as se instala como la única forma posible de interacción, despojados/as los/as colonizados/as de la capacidad de mantener un intercambio comunicativo “válido” en su “lenguaje bárbaro”,

En este sentido, tal como plantea Veronelli (2015), “encontrar en los colonizados la habilidad para expresar sentido cosmológico,

social, erótico o económico complejos no concuerda con su reducción a 'cuasi bestias', 'salvajes' o 'primitivos'" (p. 41). La reducción a "cuasi bestias" de los/as colonizados/as por parte de los/as colonizadores/as ha llevado a construir un relato sobre "lenguas superiores" y "lenguas inferiores", haciendo materializable, día a día, la conquista y la dominación (Míguez, 2022). Tal como plantea Lander (2000), se urdió una trama en la cual, por primera vez en la historia, "la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– (se condensaron) en una gran narrativa universal" (p. 6).

En este entramado, nuevamente encontramos la urdimbre tejida a fuego entre la colonialidad del lenguaje y los procesos de racialización vinculados a la colonialidad del poder. Claridad que permite visualizar que se trata de procesos engranados unos con otros, como aristas de una misma escena que nos permiten identificar con mayor claridad algunos aspectos para el sentir y la reflexión, pero que no pueden escindirse pues conforman la complejidad misma. Aquí, los procesos de racialización se manifiestan en tanto demarcación de interlocutores "válidos" y "no válidos", en correlato con "lo humano" y "lo no humano". Ello prescribió relaciones entre "lenguaje y poder, lenguaje y territorio, lenguaje y escritura, lenguaje y religión, lenguaje y civilidad" (Veronelli, 2015, p. 36), ubicando los procesos de comunicación histórico-sociales que no provenían de "lo europeo" como "simples" en comparación a los suyos "elaborados".

El lenguaje, generador de significados y de sentidos del mundo, cuando es impuesto como única forma posible de enunciar, anula la existencia de otros mundos posibles (Castro-Gómez, 2007). Esto queda instaurado en la producción y reproducción de valores, ideas y creencias que contribuyen tanto a la conformación de una conciencia colectiva, como a la estructuración de relaciones de poder a partir de qué se dice, cómo se dice y quién lo dice. Así, desde los inicios de la modernidad colonial, se construyó un metarrelato, devenido en "verdad absoluta", a través del cual nuestras lenguas locales ancestrales quedaron remitidas a nuestras "barbaries", a nuestras

imposibilidades, a nuestras ausencias. Pero, ¿todo ello con relación a qué? ¿A quién? La respuesta es tan evidente como dolorosa: la ausencia impuesta de nuestras lenguas locales no implicó su no existencia, sino que quedaron subsumidas a entramados donde su reproducción fue (y continúa siendo) parte constitutiva de las esencias locales comunales (Míguez, 2022). Porque lo ausente existe, más allá de que sea reproducido como ausencia por los/as dominadores/as: "Así para excavar la colonialidad es imprescindible referirse al proyecto de la modernidad, pero no a la inversa, porque la colonialidad señala las ausencias que se producen en los relatos de la modernidad" (Mignolo, 2007, p. 17).

En base a estas discusiones, podemos ahora cuestionar al "saber científico", considerado en su versión hegemónica, legitimada y por tanto moderna y colonial. Según Castro-Gómez (2007), la estructura de la ciencia posee analogía con la estructura del lenguaje, siendo ambas reflejo de la estructura universal de "la razón" (moderna colonial), establecida como única "válida":

> La ciencia no es otra cosa que un lenguaje bien hecho y los lenguajes particulares son una ciencia imperfecta, en tanto que son incapaces de reflexionar sobre su propia estructura. Por eso, durante el siglo XVIII la Ilustración eleva la pretensión de crear un metalenguaje universal capaz de superar las deficiencias de todos los lenguajes particulares. El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes (Castro-Gómez, 2007, p. 13).

Bajo el discurso de "la razón", el "saber científico" se consolidó como la estructura del saber. Un saber único y regido por las lógicas de la modernidad colonial, dejando por fuera todos los saberes que no le reverenciaban. El mayor punto de inflexión se dio en la fuerza que adquirió la Ilustración a partir del siglo XVIII, la que desgranó lo "válido" de lo "no válido", con la misma lógica del "no-ser", de la "nada".

Arribamos, así, a las nociones de Castro Gómez (2007), quien plantea la idea de la *hybris del punto cero*, a través de la metáfora teológica de Dios como observador veraz y exógeno del mundo:

> Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan solo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la *hybris*, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad (Castro Gómez, 2007, p. 81).

Esta idea de *hybris del punto cero* adquiere una doble procesualidad: por un lado, creerse la razón moderna colonial tan superior como omnipotente, pudiendo analizar la totalidad a partir de la construcción de sus propias "verdades absolutas" desperdigadas como las únicas válidas en el entramado global societal; por otro lado, esta omnipotencia le evita ser puesta como objeto de mira. En este sentido, la razón moderna colonial se ubica como juez y parte, como constructora y destructora. El eurocentrismo halla en este entramado un excesivo egocentrismo, el cual desplegó (y despliega) sin el más mínimo recaudo y cuidado por los saberes *otros*, las *pluriversalidades*, las *cosmovisiones plurales*. Se redujo (y reduce) a un solo saber, a una sola forma de conocer, sin reparar en lo que ello constriñe en lugar de potenciar. En este entramado, la colonialidad del saber, a través de sus metarrelatos, "verdades absolutas", "univocidades" y "universalidades" ha ido demarcando lo aceptado de lo rechazado, lo que tiene "valor" de lo que no lo tiene, siendo el "saber científico" moderno colonial un gran locus epistémico que se fue expandiendo capilarmente hasta los intersticios más pequeños de nuestra vida cotidiana. Con fuerte posicionamiento desde la colonialidad del saber, ejerce su poder unisémico y jerárquico interpelándonos constantemente en el ser y estar.

Bibliografía

Castro-Gómez, Santiago (2007). Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad.* Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad".* La Paz: Plural Editores.

GESCO (2012). Modernidad / colonialidad / decolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario. *Pacarina del Sur*, 4, 1-10.

Lander, Edgardo (2000) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: Perspectivas latinoamericanas y CLACSO.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la Colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago

Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Maldonado-Torres, Nelson (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, *9*, 1-8.

Mignolo, Walter (2005) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción Decolonial.* Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter (2007). *El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto.* En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Míguez Passada, María Noel (2022). Del análisis de discursos colonial al diálogo de saberes decolonial. *Revista Latina de Sociología, 11*(1), 114-150.

Neves da Costa, Daniel (2017). *O Touro que nos puseram na Arena. Ou: O Desdobrar das Fronteiras nos Interstícios da Palavra Gaguez, Ciência e Comunidades de Responsabilidades* [Tesis de Doctorado] Universidad de Coimbra.

Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Quijano, Aníbal (2014). "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui: cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rincón, Oriana, Millán, Keila, Rincón, Omar (2015). El asunto decolonial: conceptos y debates. *Perspectivas. Revista de historia, geografía, arte y cultura, 3*(5).

Veronelli, Gabriela (2015). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, 81, 33-58.

Walsh, Catherine (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Revista Nómadas*, (26), 102-113.

Walsh, Catherine (2014). Notas Pedagógicas desde las grietas decoloniales. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/372/File/pdfs/PAPER%20UNIVERSITARIO/2014/Walsh%20%5Bdecolonialidad%5D.pdf

Capítulo 2
El ser en el hacer decolonial

María Noel Míguez y Soraya Persíncula

Para comenzar

En las líneas que siguen a continuación les invitamos a transitar por este abanico decolonial[1] surgido desde el Sur Global[2] latinoamericano, de manera de ir haciendo cada vez más nuestras formas *otras* de pensar y desplegar los "procesos investigativos" traspasados en

[1] Según Restrepo y Rojas (2010):

> Con descolonización se indica un proceso de superación del colonialismo, generalmente asociado a las luchas anticoloniales en el marco de estados concretos. La descolonización se tiende a circunscribir a lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias (...). La decolonialidad, en cambio, refiere al proceso que busca trascender históricamente la colonialidad (o, como quedará claro en el siguiente punto, la modernidad/colonialidad). Por eso, la decolonialidad supone un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego de que el colonialismo ha sido quebrado (pp. 10-11).

[2] Las referencias de un Norte Global y un Sur Global dan cuenta de anclajes epistémicos distintos, no así de geolocalidades. En todo Norte Global hay un Sur Global, así como en todo Sur Global hay un Norte Global. Por lo general, quienes habitamos nuestra América Latina nos sentimos parte de un Sur Global que ha sido arrasado por las lógicas coloniales del ser/estar, saber y poder, siendo subalternos/as de un Norte Global en expansión (imperial) desde hace más de cinco siglos. Tal como plantea De Sousa Santos (2011): "Es también el Sur que existe en el Norte (...): los grupos oprimidos, marginados, de Europa y Norteamérica. También existe un Norte global en el Sur, son las élites locales que se benefician del capitalismo global" (p. 16).

procesos decolonizadores. Constructos como "unisemia" y *polisemia*, "universalidad" y *pluriversalidad*, "sujetos/as" y *seres plurales*, "metodología" y *hacer decolonial* irán danzando en las líneas que siguen a continuación, de manera de desandar interiorizaciones coloniales hacia traspasados decoloniales.

Cada vez son más las tensiones acumuladas desde nuestro Sur Global latinoamericano ante más de quinientos años de colonialidad[3] en los entramados del ser/estar, saber y poder. Cómo hemos sido construidos/as y catalogados/as a partir de la referencia del/de la "sujeto/a" de la modernidad[4] nos lleva a una "unisemia" cargada de eurocentrismos,[5] de "verdades" interiorizadas como absolutas y "universales",[6] constriñendo en lugar de ampliar hacia la *polisemia*

[3] Según Restrepo y Rojas (2010):

> En términos analíticos, no podemos confundir el colonialismo (una forma de dominación político-administrativa a la que corresponden un conjunto de instituciones, metrópolis/colonias) con la colonialidad (que refiere a un patrón de poder global más comprehensivo y profundo). Una vez concluye el proceso de colonización, la colonialidad permanece vigente como esquema de pensamiento y marco de acción que legitima las diferencias entre sociedades, sujetos y conocimientos (p.16).

[4] Según Walsh (2007):

> Entendemos modernidad no como fenómeno intra-europeo sino desde su dimensión global, vinculada con la hegemonía, periferización y subalternización geopolítica, racial, cultural y epistémica que la modernidad ha establecido desde la posición de Europa como centro (p. 104).

[5] Según Restrepo y Rojas (2010):

> El eurocentrismo es la combinación del etnocentrismo y el sociocentrismo europeos que se ha pretendido imponer como paradigma universal de la historia, el conocimiento, la política, la estética y la forma de existencia. En palabras de Dussel: "[...] aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la "universalidad- mundialidad". El eurocentrismo se ha posicionado no sólo por la fuerza de las armas, sino también por dispositivos más sutiles como la interpelación ideológica, la producción de subjetividades y deseos (p. 135).

[6] Lara (citada en Ortíz Ocaña, 2019), hace referencia a

> cinco dogmas del eurocentrismo que aluden a la "universalidad" y permean el pensamiento occidental, tales dogmas son): 1) la filosofía es universal, 2) la realidad definida por los europeos es universal, 3) la razón es universal. Para ser considerados seres humanos, los otros pueblos del mundo tienen que llegar a ser "racionales", 4) las ciencias sociales son universales, 5) las categorías dominantes de la civilización occidental son "universales" (p. 120).

y la *pluriversalidad*. Nos han impuesto como un *"en-sí"* que "sólo la cultura europea es racional, puede contener ´sujetos´. Los demás, no son racionales. No pueden ser o cobijar ´sujetos´. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza" (Quijano, 2014, citado en Restrepo y Rojas, 2010, p. 97). Los/as *seres plurales*, desde nuestras esencias y existencias, quedamos interpelados/as por la construcción de un tipo de "sujeto/a" cargado por las *jerarquías de señorío* (Maldonado Torres, 2008) de la modernidad colonial. Restrepo y Rojas (2010) señalan que:

> (...) no hay modernidad sin colonialidad y, a su vez, la colonialidad supone a la modernidad; de ahí que se afirme que la relación entre modernidad y colonialidad es de co-constitución: no puede existir una sin la otra. (...). Cuando se dice que la colonialidad es producida por la modernidad, ello se refiere a que cuando algo o alguien es imaginado o definido como moderno al mismo tiempo está implícitamente indicando un algo o alguien que no lo es. No hay un nosotros (modernidad) sin que al mismo tiempo se defina un no-nosotros, un ellos (no- modernidad) (pp. 17-18).

Tal como nos plantea Walsh (2007), "la colonialidad es el lado oculto de la modernidad" (p. 104), ambas reproductoras de lógicas de poder basadas en "la raza, el saber, el ser y la naturaleza de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio blanco-europeo como también de la élite criolla" (p. 104). De esta manera, se interpelaron las sustancialidades propias de nuestro Sur Global latinoamericano, a través de las colonialidades del saber, poder, ser/estar (entre los/as *seres* y con la naturaleza[7]). La confluencia de tales tensiones nos lleva a buscar formas *otras* de materializar nuestros saberes a partir de un *hacer decolonial* que nos aúne como *seres plurales* en la potencia de nuestras *pluriversalidades* y *polisemias*.

[7] "El control que ejerce la colonialidad de la naturaleza es el de ´mitoizar´ esta relación, es decir, convertirla en mito, leyenda y folclor y, a la vez, posicionarla como no racional, como invención de seres no modernos" (Walsh, 2007, p. 106).

Les invitamos, pues, a transitar por tres aspectos que consideramos necesarios poner en tensión a la hora de *sentipensar*[8] las "cuestiones metodológicas" traspasadas en el *hacer decolonial*. En un primer momento, transitamos entre la "unisemia" colonial y la *polisemia* decolonial, de manera de desandar las "verdades absolutas" de una "universalidad" eurocentrada, para transitar hacia la *pluriversalidad* decolonial. En un segundo momento, ponemos en tensión al/a la "sujeto/a" de la colonialidad para ir hacia formas *otras* de nombrar desde la decolonialidad. De esta manera, no hacemos referencia a "sujetos/as", sino a *seres plurales*. En un tercer momento, orientamos nuestro *sentipensar* hacia la concreción del *hacer decolonial*, tomando como sustancia esencial la *polisemia* y la *pluriversalidad* desde los entramados de nuestro Sur Global latinoamericano.

"Unisemia" y *polisemia*. De la "universalidad" a la pluriversalidad

La realidad se nos torna *polisémica*. Con este enunciado comenzamos el apartado "metodológico" de este *proceso decolonizador*, de manera de ir deshilvanando la *pluriversalidad* abstracta en su dialéctica particularizada y singularizada desde una perspectiva decolonial latinoamericana.

¿A qué nos referimos con que la realidad es *polisémica*? A que la misma se nos presenta como dada y cada cual, según su devenir singularizado y colectivo, la aprehende y se desenvuelve en ella según ideas interiorizadas (las más de las veces como instituidos), mediadas por conocimientos según el tiempo histórico y espacio territorial. Sabemos que con esta afirmación estamos tomando una posición inicial: la realidad está dada y es con el entendimiento que

[8] "Orlando Fals Borda usa el sentipensar para explicar que la razón y la ciencia no son propiedades exclusivas para construir el mundo sino que la emoción y los sentidos tiene una cabal inmersión en ello" (Rodríguez, 2020, p. 4).

la humanidad le encuentra sentido. Pero que le encontremos sentido a algo como humanidad no significa que ese algo ya no estuviese dado. Al decir de Dussel (1973):

> Lo que el ente o el hombre es, en el orden de la manifestación del ser o en el horizonte mundano de la comprensión, es lo que el ente o el hombre es, previamente, en el orden de la constitución real o en el ámbito transversal de la realidad como tal (pp. 45-46).

No somos los/as *seres* quienes creamos la realidad, sino que la misma está dada y es por el entendimiento que le damos significados. Nos adentramos así, en una confluencia de cosmovisiones, vivires, percepciones, comprensiones, aprehensiones de una realidad cargada de colores, y, por ende, *plural* en sus sentidos y formas de (de)construirla por el pensamiento humano.

Esta realidad *polisémica* se da de bruces con una construida realidad "unisémica", la cual hemos mamado desde nuestro Sur Global latinoamericano con la colonialidad occidental moderna como un *"en-sí"*, haciéndonos reproducir instituidos fetichizados como "verdades absolutas" a partir de conocimientos generados desde una forma y un tiempo histórico dados. Y aquí comienza el baile: interiorizamos el particular (pensamiento europeo moderno colonial) como un universal (en su imposición unívoca) quedando fuera de la *pluriversalidad* y *polisemia* sin siquiera haber podido optar por ellas. Ya nos había advertido Dussel (1973) hace casi medio siglo:

> Era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba (...), se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora (p. 9).

Las luces del siglo XVIII trajeron consigo la imposición moderna colonial de un saber europeo[9] que se expandió, al menos en

[9] Según Restrepo y Arias (2010):

> Dussel parte de cuestionar la idea de una sucesión lineal en la 'historia universal', que llevaría de Grecia y Roma a Europa, señalando cómo ésta se estableció

las sociedades occidentales, como "la única racionalidad posible" (Quijano, 2014, p. 613) a producir y reproducir: "Europa se mira a sí misma como en disposición de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes y futuros)" (Castro-Gómez, 2008 p. 124). De esta manera, se impuso una visión dicotómica de la realidad, "de exterioridad entre sujeto y objeto de conocimiento, de unilinealidad y unidimensionalidad del razonamiento, de adjudicación de identidades ónticas originales a los objetos" (Quijano, 2014, p. 613). Esta imposición se dio en llamar "razón". El espejismo de esta "razón" como *unidad de sentido* y de *totalidad* organizadora "unisémica" y colonial fue logrando producir y reproducir, no solo el sustrato de vidrio (el conocimiento), sino también el revestimiento refractante (saber) por el cual todas las aprehensiones occidentales fueron hegemónicamente la proyección de ese absoluto. Entre tanta luz necesaria para encontrarse en el reflejo, nos damos cuenta de que al proyectar(nos) nos vemos del otro lado del vidrio. En esta lectura metafórica se deja entrever que "las ´razas´ no europeas, puesto que ´inferiores´, no podían ser consideradas ´sujetos´ de conocimiento, eran ´objetos´ de conocimiento" (Quijano, 2014, p. 613). Ello nos lleva a reflexionar en torno a cómo hemos (y nos han) ubicado históricamente a los/as "sujetos/as" de la colonialidad en el lugar de "objetos".

Esto se anuda con los planteamientos de Dussel (1994) en cuanto al *ego conquir*o (como el ego subsumido por la conquista) y al *ego cogito* (como construcción histórica del ego en la modernidad), planteando que el *ego conquiro* existe antes de la definición cartesiana del *ego cogito* moderno. Ello da cuenta de que al enunciar

> 'pienso, luego soy', se esconde la validación de un único pensamiento (los otros no piensan adecuadamente o simplemente no piensan) que

como sentido común eurocéntrico a finales del siglo XVIII. Considerar a Grecia como su antecedente directo y univoco constituye una retórica que busca centrar a Europa en la historia y en el imaginario civilizacional, en reacción a su marginalidad y lugar de periferia relativamente aislada que hasta entonces había experimentado con respecto al mundo musulmán y turco (p. 80).

> da la cualidad de ser (si los otros no piensan adecuadamente, entonces no existen o su existencia es prescindible) (GESCO, 2012, p. 12).

Tales instituidos nos marcaron tan a fuego en el Sur Global latinoamericano que "la escisión cartesiana entre el ser, hacer y conocer, entre ciencia y práctica humana, se mantiene firme; el canon eurocéntrico-occidental se reposiciona como marco principal de interpretación teórico: y el borramiento del lugar (...) se asume sin mayor cuestionamiento" (Walsh, 2007, p. 103). Ello se reproduce en las lógicas de poder en torno al saber, a través de las cuales las "valías" se dan por cuán reproductor/a hegemónico/a de tales instituidos moderno coloniales sea quien expresa su "saber científico". En este escenario se nos hace urgente y necesario poner en tensión tales racionalidades de manera de darles resistencia para exteriorizar y hacer sustancia nuestras esencias, existencias y saberes *plurales*.

La impuesta "unisemia" nos ha llevado a creer que solo hay "verdades absolutas" de carácter "universal", vedando por completo la *polisemia* y su *pluriversalidad*. La creación de un metarrelato, escrito por plumas del Norte Global desde su "Iluminismo", no ha hecho más que erosionar formas *otras* de aprehensión de la realidad y de cómo generar conocimientos a partir de esta. Bien nos dice Agarrate Catalina en uno de sus cuplés del año 2019:

> La verdad, no es verdad, si es la hija de verdades absolutas, vuela en la oscuridad como un pájaro perdido en una gruta. (...). La verdad, si es verdad, no es de nadie y no es su dueño quien la diga, y al perder libertad desemboca del tirano una mentira.

El concepto de "verdad" (aletheia), tan enaltecido por los/as teóricos/as del Norte Global occidental, aparece desde una totalidad colonial, no habiendo espacio para las "huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial. Puertas que conducen a otro tipo de verdades cuyo fundamento no es el Ser sino la colonialidad del Ser, la herida colonial" (Mignolo, 2010, p. 29). "Verdades absolutas" creadas por un saber "unisémico" y "universal", reproductor

de dicotomías, clasificaciones, calificaciones, a través de las cuales se determina el poder y el saber anclados en el ser y estar.

¿Cómo desprendernos, entonces, de la "unisemia" y la "universalidad" para llegar a un traspasado *polisémico* y *pluriversal*? Lo *polisémico* es parte constitutiva de nuestro *ser*, de nuestras esencias y existencias, mientras lo "unisémico" es la construcción de un "deber ser" a partir del eurocentrismo imperante en los últimos cinco siglos. La "universalidad" está dada por la imposición de un metarrelato creído e interiorizado como "uno", siendo el Norte Global occidental el punto de mira y refracción para todos/as. La *pluriversalidad* pone en tensión la "universalidad", invitándonos a desandar las ideas fíjas de "categorías" estancas, propias de la "unisemia" colonial.

En este escenario, con los lentes ajenos nos abocamos a analizar la realidad según lo aprehendido en las instituciones del saber, tratando de hacer calzar los zapatos europeos en los pies latinoamericanos. Teníamos las "bases debidas" y la mirada perdida, viendo sin poder mirar, más allá que todo estuviera *a plena luz*, al decir de Sartre (2000). La *polisemia* de signos, conceptos, formas de nombrar nos fue vedada por la "unisemia" de un solo saber, ser y estar europeo (y actualmente también anglosajón). ¿Por qué? Porque no solo *la historia la escriben los vencedores* (recuperando la famosa y extendida frase de Winston Churchill), sino que también la van haciendo en su procesualidad y devenir como pensamiento hegemónico impuesto como "verdad universal". Por ello:

> el proyecto decolonial no es solamente nombrar las estructuras de poder, es el proyecto de diversalidad epistémica, para descolonizar hay que pasar por la diversidad epistémica. Estamos dando un paso, lo que estamos hablando no es la producción de un saber académico sobre, sino de pensar un proyecto junto y con, en un proyecto político de descolonización, de la colonialidad del poder, del saber y del ser y de la naturaleza (Grosfoguel, citado en Restrepo y Rojas, 2010, p. 21).

Precipitada o lentamente, finalmente los/las vencidos/as hacemos escuchar nuestras voces, generando formas *otras* de comprender

una realidad que sale de una impuesta "unisemia", en un *fuga y salto* (Sartre, 2000) hacia la *polisemia*. En esta procesualidad de formas *otras* se nos abren *nuevos horizontes de sentidos* desde una colonialidad del saber decolonizada, a través de la cual los/as *seres plurales* con nuestros *saberes plurales* encontramos sustancia y sentido en conocer una realidad polisémica que no puede ser solo explicada a través de "verdades absolutas" y "universales", sino que requiere de la *pluriversalidad* para realmente poder desplegarse.

De "sujetos/as" a *seres plurales*

La razón moderna halla en esta "unisemia" su enorme fortaleza, en una compulsiva colonialidad del saber que media, a su vez, las lógicas del ser/estar y poder. La homogeneidad como "igualdad" se pavonea en una retórica constante que demarca lo distinto en su "diferencia". ¿Homogeneidad tomando como punto de partida a quién, cómo, por qué? La conformación de un "sujeto uno" de la modernidad colonial se impone como el "deber ser", como punto de mira y emulación.

> La creación de un individuo liberal (capaz, homogéneo, normal, de cierta raza, género y edad), entendido como sujeto uno, pasa a ser el sustento del desarrollo capitalista de la modernidad colonial. Ello resulta sustantivo para la imposición de una racionalidad basada en una forma de ser/estar, saber y ejercer poder, como la colonial moderna, que resulta esta, pero que pudo (y puede) ser cualquier otra (Díaz et al., 2020, p. 34).

Este "sujeto uno" de la modernidad colonial como "deber ser" se aleja esencialmente del *ser*. "Sujeto/a" sujetado/a, mediado/a por las lógicas capitalistas, patriarcales, productivistas y capacitistas, no hace más que embanderar una unívoca forma de ser y estar en el mundo, de leer la realidad y de generar conocimientos a partir de ella. Con ello, el/la "sujeto/a" de la colonialidad, mediado por su racionalidad, queda por fuera de "relaciones intersubjetivas que suponen la

existencia de una totalidad social" (Restrepo y Rojas, 2010, p. 96), negando esta última como tal al invisibilizar a los/as *seres* ubicados/as territorial y ontológicamente fuera del continente europeo:

> El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo notable de eso no es que los europeos se imaginaran y pensaran a sí mismos y al resto de la especie de ese modo -eso no es un privilegio de los europeos- sino el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder (Quijano, citado en Lander, 2000, pp. 127-128).

¿Cómo lo lograron (logran)? Fundamentalmente, produciendo y reproduciendo una idea de "raza"[10] como "verdad absoluta" y "universal", a través de la denostación de las heterogeneidades, de los/as *seres plurales*. En este escenario, el "sujeto uno" de la modernidad colonial se toma como referencia y niega sin cansancio a todos/as los/as *seres* que quedan fuera de tal demarcación:[11]

> (...) ciertas razas son condenadas como "inferiores" por no ser sujetos "racionales". Son objetos de estudio, "cuerpo" en consecuencia, más próximos a la "naturaleza". En un sentido, esto los convierte en

[10] "El discurso de la barbarie/civilización en clave de "una escala de desarrollo histórico" sería pues una pronta elaboración asociada al mito fundacional de la modernidad derivada del núcleo fundamental de la idea de raza nacida en el siglo XVI" (Restrepo y Rojas, 2010, p. 122).

[11] "(....) de ahí la interiorización de la figura de la normalidad como el hombre blanco, eficaz y eficiente a las lógicas del capital, que produce y reproduce sus tramas hegemónica y heteronormativamente" (Míguez, 2021, p. 35).

> dominables y explotables. De acuerdo al mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, algunas razas –negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia– están más próximas a la "naturaleza" que los blancos (Quijano, citado en Lander, 2000, p. 135).

Las clasificaciones y calificaciones de los/as *seres* se engalanan desde una racionalidad "unisémica", la que "consolidó la identidad social de 'europeo' y 'blanco'" (Restrepo y Rojas, 2010, p. 99) como el "deber ser" a reproducir, camuflado como "ser" único y posible en las formas de habitar el mundo, como "sujeto uno" enaltecido en su "evolución" en contraposición al resto de la humanidad. De esta manera, los/as *seres*, encorsetados/as por el constructo "unisémico" moderno colonial de "sujeto/a", quedamos anclados/as en la "diferencia" como demarcación. Este "sujeto uno" como el "deber ser" ubica en "la nada" a aquellos/as *seres* que no quedamos situados/as en las tramas de sus hegemonías coloniales. Una "nada" como *no-ser*, un *no-ser* distinto, que tensiona e interpela, que pone en "riesgo" todo tipo de homogeneidad disfrazada de "igualdad".

Dussel (1994) nos habla de "'en-cubrimiento' de lo no-europeo" (p. 8) como todo aquello que no se quiere ver, que se niega hasta lo innegable como es el propio *ser*: "La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero 'nació' cuando Europa pudo confrontarse con 'el Otro' y controlarlo, vencerlo, violentarlo" (p. 8). Nos inventaron un "no-ser" justificado por las racionalidades europeas, para negarnos en todas nuestras esencias y existencias.

La esencia del *ser*, su ubicación en las tramas de lo histórico-social, de su vida cotidiana, de su proyecto enmarcado en el vaivén del *ser genérico* y del *ser particular* (Sartre, 2000),[12] a través de la intersub-

[12] Encontramos en el existencialismo sartreano las "vetas de oro para enriquecer las nuestras" (Alanís de la Vega, 2018, p. 111), sin caer en contradicciones "epistemológicas", en tanto que, si desde la perspectiva decolonial negamos todos los aportes generados por el Norte Global, no haríamos más que reproducir sus "universalidades" y "unisemias", salvo que mirando desde el otro lado por el ojo de la cerradura.

jetividad da cuenta de la existencia misma del *ser*, cuya materialización colonial se impone y constriñe en el/la "sujeto/a". Un *ser* que es arrojado al mundo, expulsado de las líneas entre un "ser normativo" y un "no-ser". Un "ser normativo" reproductor hegemónico del "deber ser" propio de las lógicas coloniales unisémicas moderno-dominantes, que no dan márgen de escapatoria, que llevan "sobre todo a no moverse, no moverse... ¡ah! No puedo contener ese encogimiento de hombros..." (Sartre, 1967, p. 114). Un "no-ser" arrojado a la nada misma, a la confusión y a *la náusea* que distorsionan su *ser*, su esencia, su existencia.

Sartre (1976), como Sur en su Norte Global, nos dice que "el ser es simplemente la condición de todo develamiento: es ser-para-develar y no ser develado" (p. 7). Ello nos lleva a que la construcción del "no-ser" sea una imposición moderna colonial a partir de un "no ser develado", basado en sus clasificaciones arbitrarias y "universales", produciendo una "concepción de la humanidad según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos" (Quijano, citado en Restrepo y Rojas, 2010, p. 104). En este sentido, se nos hace necesario *ser-para-develar,* erradicando encubrimientos que nos lleven a reproducir lógicas coloniales "unisémicas" de ser/estar en el mundo. Un *ser-para-develar* que nutre y expande la *polisemia* ontológica de nuestra humanidad; un *ser-para-develar* que, lejos de quedar encorsetado/a por el "sujeto uno" de la modernidad colonial, se reconoce en el develamiento de *seres plurales* y la potencia que ello conlleva.

Desde la decolonialidad no habemos *seres* superiores ni *seres* inferiores, no habemos ni amos ni esclavos, no habemos ni dominados/as ni dominadores/as, sino que habemos *seres plurales* viviendo desde las *plurales* formas de habitar el mundo, encontrándonos en las tramas del saber y del ser/estar.

El *hacer decolonial* desde la *polisemia* y la *pluriversalidad*

Tal como plantea Walsh (citado en Restrepo y Rojas, 2010), con la perspectiva decolonial "no pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a uno no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir" (p. 37), sino que intentamos generar una "actitud continua de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir" (p. 37). Ello nos lleva a poner en tensión "(...) los supuestos que localizan la producción de conocimiento únicamente en la academia, entre académicos y dentro del cientificismo, los cánones y los paradigmas establecidos" (Walsh, 2007, p. 104), así como interpelar "(...) los conceptos de racionalidad que rigen el conocimiento mal llamado "experto", negador y detractor de las prácticas, agentes y saberes que no caben dentro de la racionalidad hegemónica y dominante" (p. 104). Con ello no pretendemos erradicar la racionalidad moderna colonial, sino "disputar su posicionamiento como única" (p. 104), como "universal", como "verdad absoluta" y reproductora de lógicas demarcatorias entre los/las *seres*. De esta manera, "(...) lo decolonial denota un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar "lugares" de exterioridad y construcciones alternativas" (Walsh, citado en Restrepo y Rojas, 2010, p. 37), transitar desde nuestras cosmovisiones y formas de aprehensión de la realidad generando conocimientos propios a partir de nuestra mirada *polisémica* y *pluriversal*, sin jerarquizaciones entre los/as seres, sin "subalternización de subjetividades y de saberes" (Walsh, 2007, p. 104). Hacemos nuestras las preguntas que tensionan a Walsh (2007) al respecto:

> ¿Qué implicaría para las ciencias sociales no limitarse a un sistema –mal posicionado como universal– sino poner en consideración una pluriversalidad de perspectivas epistemológicas, buscando de este modo un diálogo entre ellas? ¿Qué ofrecería dar visibilidad y credibilidad a la experiencia social, a las prácticas y a los agentes y saberes no tenidos en cuenta por la racionalidad hegemónica? (p. 107).

La configuración de una "alteridad" creada tomando al "sujeto uno" de la modernidad colonial como punto de partida y de llegada no hace más que remarcar el eurocentrismo jerárquico: "¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? ¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del Tú?" (Fanon, citado en Ortíz Ocaña, 2019, p. 117). La ausencia del "otro", su *ser develado* (Sartre, 1976) por las "supremacías" del saber, se instaló como sustancia medular para la "objetividad del conocimiento", tan "unisémico" y "universal" como demarcatorio y denostador de los/as *seres plurales*, sus *polisemias* y sus *pluriversalidades*. Resulta imprescindible trascender las "categorías de análisis" que dan cuerpo a las "verdades absolutas" y "universales" de la modernidad colonial para dejar de ignorar "el sentido común, la intuición, la emocionalidad, la corporalidad y los conocimientos ancestrales" (Ortíz Ocaña, 2019, p. 118) y encarnar el *hacer decolonial* desde *seres plurales*, con nuestros *pluriversos* y *polisemias*:

> (...) urge abandonar la noción de epistemología, así como abandonamos las nociones de metodología, investigación, estrategia, método, técnicas, entrevista. Urge desengancharnos de las nociones de ciencia, paradigma y epistemología. Urge desprendernos de la epistemología y desengancharnos de la metodología de la investigación. No tenemos otra alternativa. De lo contrario, seguiremos encapsulados en la modernidad/colonialidad eurocentrada y occidentalizada. Emergen así la Altersofía y el hacer decolonial, no como paradigmas, ni metodologías, sino como opciones, como formas "otras" de conocer, aprender, sentir, pensar, ser y vivir (Ortíz Ocaña, 2019, p. 118).

La *altersofía*, tal como plantea Ortíz Ocaña (2019), da cuenta de un pensamiento alterativo, el cual implica que se "incluya, reconozca, valore y visibilice al otro" (p. 120), configurándose "con/desde/por/para el otro (...) en el marco de la comunidad, que es su atributo esencial" (p. 120). En este sentido, "el pensamiento alterativo es ontológicamente comunal, teleológicamente decolonial y epistemológicamente

situado" (p. 121). De esta manera, las formas de nombrar[13] dan cuenta de contenidos *polisémicos* que encuentran luz y sentido en la *pluriversalidad*. El saber, tan humano como plural, logra salir de la cápsula "epistemológica" colonial para ubicarse en un traspasado decolonial a través de la *altersofía*:

> El conocer es la base y cimiento del hacer. La epistemología es el sustrato y la base de la metodología de investigación moderna/colonial. Asimismo, la sabiduría y la forma de conocer del otro (altersofía) es el sustrato y la base del hacer decolonial. De ahí que, la altersofia (no la epistemología) es la base y el cimiento del hacer decolonial, por cuanto todo proceso decolonizante implica al otro y su saber, su conocimiento situado, su forma propia de pensar, conocer y aprender. (Ortíz Ocaña, 2019, p.122).

En este escenario, tal como plantean Ortíz y Arias (2019), se torna necesario "desengancharnos de la metodología de la investigación" (p. 5) propia de la modernidad colonial del Norte Global occidental. Surge así el hacer decolonial como parte sustancial de los procesos decolonizadores ("procesos investigativos") polisémicos y pluriversales, "no como una nueva metodología, sino como una opción, como una forma "otra" de conocer, pensar, ser, hacer y vivir" (p. 5):

> No es lo mismo decir "investigación" que decir "hacer decolonial", no es lo mismo decir "estrategias, método o técnicas de investigación" que decir "acciones/huellas decoloniales" (...); el concepto importa, los términos pueden ser modernos/coloniales o pueden ser nociones decoloniales. (...) El primer paso para descolonizar es nombrar (Ortiz y Arias, 2019, p. 6).

Una enunciación *polisémica* nos permite generar *pluriversos* trascendiendo los metarrelatos impuestos como "universales". No hay "verdades absolutas" en el *hacer decolonial*, sino *versos plurales* y *seres plurales* desde formas *otras* de conocer(nos), desplegar(nos),

[13] "(...) en el vivir decolonial nos damos cuenta que estamos atrapados en el lenguaje moderno/ colonial/ excluyente/ depredador/ patriarcal" (Ortíz Ocaña, 2019, p. 122).

encontrar(nos). *Seres plurales* que intentamos romper las cadenas de los "extractivismos" y "etnoanalíticas" de la modernidad colonial.

Grosfoguel (2016) nos habla de "extractivismos", dando cuenta de "extractivismos epistémicos" y "extractivismos ontológicos" vinculados a "extractivismos económicos" desde el Norte Global hacia el Sur Global.

> Lo que todos (los extractivismos) tienen en común es una actitud de cosificación y destrucción producida en nuestra subjetividad y en las relaciones de poder por la civilización "capitalista/patriarcal, occidentalocéntrica/cristianocéntrica, moderna/ colonial" frente al mundo de la vida humana y no-humana. La cosificación es el proceso de transformar los conocimientos, las formas de existencia humana, las formas de vida no-humana y lo que existe en nuestro entorno ecológico en "objetos" por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad pueda tener sobre otros seres humanos y no-humanos (Grosfoguel, 2016, p. 142).

¿Cuánto de esto hay en las formas aprehendidas de "investigar" desde la colonialidad? ¿Cuántos "extractivismos" hemos ido desplegando desde nuestras tramas académicas? ¿Dónde hemos dejado las voces, esencias, existencias, subjetividades de los/as *seres plurales* que quedan cosificados/as por nuestras distorsionadas miradas de la "razón moderna" colonial? Ser todos/as *participantes* en los *procesos decolonizadores* nos ubica en formas *otras* de aprehensión de una realidad *polisémica* que desde la "universalidad" moderna colonial se descalifica sistemáticamente. Las *jerarquías de señorío*[14] (Maldonado Torres, 2008) se imponen desde una colonialidad "extractivista" que urge cambiar, ya que:

[14] La modernidad colonial dividió "el mundo entre jerarquías de señorío y distintas formas de esclavitud basadas, ya no en diferencias étnicas o religiosas, sino más propiamente en diferencias presumidamente naturales, esto es, ancladas en la corporalidad misma de sujetos consideradoscomo no enteramente humanos" (Maldonado Torres, 2008, p. 65).

> Toda investigación coloniza, porque el "investigador" se visibiliza a sí mismo, usa un método, con pasos que constituyen argumentos para obligar; usa técnicas de dominación como la observación, la encuesta y la entrevista. El "investigador" observa y pregunta, pero no le permite observar ni preguntar al "investigado". Se ve a sí mismo y excluye al otro, lo niega y opaca con su voz (Ortíz y Arias, 2019, p. 10).

El *hacer decolonial* halla su sustancia en el encuentro entre *seres plurales* desandando conjuntamente los instituidos marcados como "lógicas científicas" de la "razón moderna colonial". Los caminos hacia la *pluriversalidad* nos aúnan en nuestras esencias para tensionar históricas exigencias "unisémicas" ancladas en un metarrelato a través del cual quienes "investigan" tienen el saber, mientras los/as "sujetos/as" (*no-seres*) de estas "investigaciones" solo son el acervo de los entramados "metodológicos". Tal como nos aclara Ortíz Ocaña (2019), "el observador es parte integral de aquello que observa (...). Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento" (p. 117). Ese es nuestro faro en cuanto al *ser* en el *hacer decolonial*.

Lo antedicho va de la mano con la "etnoanalítica" y la centralidad omnipotente de parte del/de la "investigador/a" moderno/a colonial y la "unisemia" característica que, paradójicamente, es la esencia de su "valor". La "etnoanalítica" lleva a reflexionar "unisémicamente", tomando las "verdades absolutas" de la modernidad colonial como un "universal" cargado de saberes que solo pueden ser desplegados desde quienes han acreditado las lógicas del "saber científico" moderno colonial. De esta manera, no solo se producen y reproducen lógicas "extractivistas", sino que, además, se decide qué tomar de lo dicho e interpretarlo según las "verdades absolutas" que arbitraria y unidireccionalmente se elijan por parte de quienes "investigan".

El *ser* en el *hacer decolonial* es parte sustancial del entramado reflexivo que colectivamente se lleve adelante entre los/as *participantes* del *proceso decolonizador*, sin "extractivismos" ni "etnoanalíticas". *Seres plurales*, *saberes plurales*, sensaciones y percepciones subjetivas y colectivas entran en danza para generar formas *otras* de comprender

la realidad y producir conocimientos abstractos (*pluriversalidad*) y situados (particularidad y singularidad) en torno a esta: "el sentipensar y hacer decolonial no implica deconstruir sino reconfigurar y decolonizar los conceptos clave de la modernidad, con el fin de mostrar su colonialidad oculta y su alcance particular, situado, histórico y regional" (Ortiz y Arias, 2019, p. 8). Tales *conceptos clave de la modernidad*, por lo general, figuran como "avances" en el plano del ser y del pensar, más allá sean los "unisémicos" conceptos de siempre metamorfoseados por las contemporáneas lógicas del nombrar. De esta manera, "debemos desprendernos (...) no solo de los contenidos de los términos, sino de los propios términos, debemos crear nuevas configuraciones conceptuales comprensivas" (Ortiz y Arias, 2019, p. 9), de forma tal de evitar caer en colonialismos "epistémicos".

Esta resulta una ardua tarea para quienes formateados/as por el saber moderno colonial vamos recuperando nuestras esencias y existencias decoloniales, en luchas intestinas para con nosotros/as mismos/as y con el resto de la "academia":

> Quien asuma la colonialidad como la cara oculta de la modernidad está obligado a abandonar la modernidad si no quiere sumergirse en la colonialidad. Tiene que cambiar los términos del discurso y no solo su contenido, porque si no lo hace entonces configura un discurso moderno/colonial (Ortíz y Arias, 2019, p. 10).

La enunciación y la retórica se vuelven esenciales para el *hacer decolonial*, en tanto nos permiten desprendernos y tensionar "categorías" estancas y constructos que, por lo general, distan de su etimología y terminan "pornografiados" en sus sentidos iniciales. Porque el lenguaje es parte constitutiva de la colonialidad, ya que es a través de este por el cual pensamos, conocemos, inferimos, sentimos, actuamos. Erradicar de nuestras esencias la imposición de una lengua que se transformó en "materna" y "natural" por efectos de la colonización y, por ende, moldeó nuestras formas de ser/estar y saber, resulta de hecho imposible. Lo que sí se torna posible es tensionarla, desafiar las imposiciones arbitrarias de una Real Academia Española (RAE)

que continúa colonizando ideológicamente nuestro Sur Global latinoamericano, con el apoyo de los conservadurismos lacayos de nuestros territorios.

En este entramado, el *hacer decolonial* se nutre de *acciones/huellas decoloniales*, las cuales van dando sustancia y sentido para generar saberes *otros* más allá de los hegemónicamente instituidos como "verdades":

> Necesitamos el nombre de lo que somos y hacemos. Hay que construir la palabra desde otras formas de mirar y de sentir. De ahí que propongamos el hacer decolonial, que se concreta en acciones/huellas decoloniales (no en etapas de investigación, ni en métodos, ni técnicas, ni instrumentos) (Ortíz y Arias, 2019, p. 9).

En este sentido, proponen las siguientes *acciones/huellas decoloniales*:[15] *contemplar comunal*, *conversar alterativo* y *reflexionar configurativo*.

Con relación al *contemplar comunal*, Ortíz y Arias (2019) lo plantean como "un sentir-escuchar-vivenciar-observar decolonial, un escuchar-percibir-observar colectivo, en el que el mediador decolonial no es el único que contempla, sino que se deja observar observando" (p. 11). Este *contemplar comunal* nos aúna colectiva y cooperativamente, nos invita a contemplar y ser contemplados/as en una misma procesualidad, sin jerarquizaciones, sin saberes superiores e inferiores: "El 'investigador' es 'investigado'. No es el 'investigador' observando, analizando e interpretando lo que hacen 'los otros'" (Ortíz y Arias, 2019, p. 11). Todos/as tenemos para aprender de todos/as, co-contemplándonos emotiva y afectivamente, "observándose-escuchándo-se-sintiéndose mutuamente, desde todas las miradas-escuchas-sentires (...) teniendo en cuenta los conocimientos ´otros´, conocimientos situados (...), configurando sabidurías decoloniales a partir del conversar alterativo y del reflexionar configurativo" (p. 11).

[15] "No son técnicas de investigación, son más bien huellas y estampas decolonizantes, que configuran un hacer decolonial, no como método o estrategia de investigación, sino como proceso decolonizador" (Ortíz y Arias, 2019, p. 10).

Deviene así el *conversar alterativo*, el cual se torna en un diálogo que "se convierte en una condición sine qua non para la estabilidad y armonía en las relaciones humanas" (Ortíz y Arias, 2019, p. 12). En este sentido, Walsh (2013) nos plantea:

> El conversar hace parte de las interacciones a través del lenguaje. El conversar alterativo implica versar con, en el sentido de configurar versos junto con el otro, danzar juntos. El conversar alterativo no es una técnica (en lugar de ser un camino que nos conduce al conocimiento, es ya un lugar de conocimiento, una acción/huella decolonial). En el conversar alterativo, se fraguan las configuraciones conceptuales comprensivas, las sabidurías –conocimientos "otros"– que configuramos entre todos (p. 138).

En el *conversar alterativo* no existen supuestos de base, no hay *a priori* que predeterminen sensaciones, emociones, saberes, solo hay un tema que se concerta colectivamente como punto de partida, de manera de generar "un dialogar respetuoso y solidario, con afecto, entre iguales (...), un conversar que deviene colectivo emergente de aprendizaje" (Ortíz y Arias, 2019, p. 12). Los *saberes plurales* se entrelazan a través de dialogar afectivamente entre *seres plurales*, desde cosmovisiones singulares y/o colectivas que generan formas *otras* de saber, de ser/estar. Se trata, pues, de un "conversar para vivir, para vivir decolonialmente; por eso, es alterativo, porque incluye al otro, lo cuida, lo protege, lo acoge, lo ama. (...). No se propone "sacar" información, sino que pretende producirla" (p. 13).

En este *conversar alterativo* la comunicación (en sus plurales formas) juega un rol sustancial, no habiendo espacio para las exclusiones de *seres* por el lugar en el cual la modernidad colonial les ubicó según sus lógicas. Los/as *seres plurales, protagonistas* del *hacer decolonial*, conversamos *alterativamente* desde las lenguas que naturalizamos en nuestras existencias, las que nos hacen sentir cómodos/as para exteriorizar nuestras esencias y saberes. A su vez, los silencios

irrumpen en un *kairos*[16] propio del *conversar alterativo* que se esté desplegando, sin un "cronos"[17] que predetermine los tiempos para el habla como instituido hegemónico. En este escenario, los silencios son partes esenciales de estos *conversares alterativos*, resultan "(...) una maravillosa retórica y una gramática hermosa. Los humanos vivimos en el habla y en el silencio, ambos configuran el conversar. Por ello, el conversar alterativo es una forma de vida, es la forma en que vivimos en comunalidad" (Ortíz y Arias, 2019, p. 13).

El *conversar alterativo*, sustancia medular de las *acciones/huellas decoloniales*, nos encuentra a los/as *seres plurales* en procesos intersubjetivos que nos potencian, no "conversando en calidad de hablante sino de ser o, mejor, de estar siendo" (Ortíz y Arias, 2019, p. 13). El *ser*, en el marco de esta *acción/huella decolonial* del *hacer decolonial*, despliega las alas de su esencia y existencia, en el reconocimiento de la pluralidad como potencia para la generación de saberes, como significancia inmanente para co-conversar sin relaciones de subalternidad:

> aprender es conversar, en el sentido en que aprender es hacer versiones de uno en relación con otros. La aptitud de la conversación es, así, una actitud de conversión. Ser-en-la-conversación no es convertirse en el otro, sino convertirse en la relación con el otro, en el flujo de esa conversación (Ortiz y Arias, 2019, p. 14).

El *reflexionar configurativo* lleva a que el *contemplar comunal* y el *conversar alterativo* adquieran sustancia a través de la enunciación, en un reflexionar que vuelve a "flexionar, soltar creencias, cerrar los ojos y abrir las manos para soltar las creencias que nos paralizan" (Ortíz y Arias, 2019, p. 15). Ello nos habilita a tomar distancia con la

[16] Tiempo definido por lo cualitativo, lo indeterminado: el sentir del mejor momento para hacer las cosas, singular y colectivamente, el momento oportuno y lejos de imperativos normativos.
[17] Tiempo definido por lo cuantitativo, lo cronológico, lo secuencial: días, meses, años. Son tiempos dispuestos por la racionalidad moderna colonial, que nos ata a una producción de conocimientos alejada de los procesos de los/as *seres plurales*.

"etnoanalítica", estando todos/as los/as *participantes* del *proceso decolonizador* confluyendo en la construcción colectiva de nuestros saberes, sin unidireccionalidades arbitrarias marcadas por las "instituciones modernas del saber". De esta manera, el *reflexionar configurativo* nos lleva a tener en cuenta "no solo los eventos, las situaciones y los acontecimientos, sino sus relaciones e interconexiones" (p. 15). De ahí que Ortíz y Arias (2019) nos planteen que:

> Aquí lo más importante no es la sustancia sino el proceso. No importa tanto el ente en cuanto a configuración ontológica, sino las relaciones entre los procesos. Interesa la trama oculta que deben develar, (...) el entrelazamiento de discursos que configura la cotidianidad, el entretejido lingüístico que deviene realidad, el texto configurado en las biopraxis cotidianas, la configuración sígnica subyacente. El resultado del reflexionar configurativo es la emergencia de prácticas "otras" de vida, formas "otras" de sentir, hacer, conocer y amar (p. 15).

Este *reflexionar configurativo* nos invita a tensionar las tramas coloniales en cuanto "lógicas de exposición"[18] admitidas por la hegemonía del Norte Global occidental. La enunciación, tanto oral/gestual como escrita, adquiere sentidos *otros,* disruptivos de los instituidos impuestos como "válidos" por la "racionalidad moderna colonial" y sus "lógicas del saber". Las formas y contenidos propias de la enunciación moderna colonial comienzan a traspasar hacia formas y contenidos *otros*, a través de los cuales la *polisemia* y la *pluriversalidad* resultan partes esenciales.

Seres plurales, *saberes plurales*, historias de vida *plurales*, vidas cotidianas *plurales*, proyectos singulares y colectivos *plurales* que nutren nuestras esencias y existencias hacia el pienso y concreción de

[18] Las "lógicas de exposición" de la racionalidad moderna colonial dan cuenta de formas sistemáticas y "unisémicas" de presentar lo "investigado", ya sea de manera oral como escrita. En lo escrito, la enunciación toma una forma tan radical en lo académico que adquiere las más de las veces un "valor" similar a los contenidos. Con esto no nos estamos refiriendo a las formas de nombrar y las sustancias de sus contenidos, sino a las formas de escribir desde un "deber ser" antojadizo por los criterios de la "racionalidad moderna colonial".

formas *otras* de conocer/saber y ser/estar. El *ser* en el *hacer decolonial* dista enormemente del/de la "sujeto/a" de las "metodologías de investigación" coloniales. Los/as *seres* en el *hacer decolonial* hacemos parte sustantiva como *participantes* de todo *proceso decolonizador*, transitando por formas *otras* de encontrar(nos), de aprender(nos), de conocer(nos).

Para seguir *sentipensando*

Al compás de las líneas anteriores les invitamos a seguir *sentipensando* el *ser* en el *hacer decolonial*, en tanto dar cierre como "reflexiones finales" no haría más que reproducir las "lógicas de exposición" moderno coloniales. Tal como les hemos compartido, dichas lógicas dan cuenta de imperativos de un saber "universal", cuyas enunciaciones tienen un "orden" y una "racionalidad", con trazos "evolucionistas", al mejor estilo de introducción-desarrollo-conclusiones. Ello no hace más que encorsetarnos en instituidos académicos "unisémicos", reproductores de un metarrelato estructurado y sínfónico según los oídos del Norte Global occidental. Nuestras esencias desde un Sur Global latinoamericano nos impulsaron a tensionar ese canto "unisémico", impuesto y creído como "universal", para ir hacia formas y contenidos *otros* desde la *polisemia* y la *pluriversalidad*.

En este escenario, la sustancia de nuestros *pluriversos* entonaron a los/as *seres plurales* en sus *polisemias* y *pluriversalidades*, a través de un *hacer decolonial* con sus *acciones/huellas decoloniales*. *Seres plurales* cuyas *polisemias* y *pluriversalidades* fueron tensionando las "verdades absolutas" y "universales", de manera de tomar distancia de los constructos modernos coloniales de "sujeto/a" y "raza" para reconocernos en el encuentro y potencia de lo *plural* y colectivo.

Los/las "sujetos/as" de la modernidad colonial no hacen más que reproducir al "sujeto uno" tomado como referencia absoluta, demarcando subalternamente a los/as *seres plurales* según "naturalizaciones" devenidas a partir de la construcción de una idea "universal" de

"raza". Ello hunde sus raíces en las *jerarquías de señorío* (Maldonado Torres, 2008) devenidas por el avasallamiento del saber moderno colonial a través del cual se demarcan a los/as *seres plurales* como "sujetos/as" "inferiores" o "superiores". Este "sujeto uno", en tanto "sujetos/as", se vuelve un "deber ser" que aleja a los/as *seres plurales* de sus esencias y existencias, ubicándonos en un "no ser". De ahí la necesidad de acudir a Sartre (1976) cuando nos habla del *ser-para--develar*, superando con ello los instituidos de un "ser develado", impuesto como hegemónico y único "válido" a producir y reproducir. Un *ser-para-develar* que nutre y expande la *polisemia* ontológica de nuestra humanidad y con la naturaleza, tal como planteamos en el texto.

Los/as *seres plurales* cantamos desde nuestras *polisemias* y *pluriversalidades*, trascendiendo las "verdades absolutas" de la "universalidad" moderna colonial. Porque la realidad, lejos de ser "unisémica" (tal como hemos interiorizado acríticamente), es *polisémica* como un abanico de colores y sentidos. Nuestros *saberes plurales* han venido renaciendo en las últimas décadas, tras opacarnos por más de cinco siglos en nuestras formas de conocer y saber. La construcción de un metarrelato, compuesto por Europa y expandido por el mundo como el único "válido", nos marcó a fuego como la propia colonización. Las clasificaciones, calificaciones, dicotomías, binarismos entran en juego en una exigida "unisemia" y "universalidad" que sentimos siempre como ajenas. De ahí que la *polisemia* y la *pluriversalidad* nos hacen renacer en nuestras esencias y existencias, en nuestros *saberes plurales* sin subalternidades.

El *ser* en el *hacer decolonial* despliega sus alas para volar hacia una *altersofía* (Ortíz Ocaña, 2019), *sentipensada* como *pensamiento alterativo*, el cual nos aúna entre *seres plurales*, nos visibiliza y reconoce a todos y todas en nuestros *pluriversos* para el encuentro en lo comunal. La *altersofía* nos permite generar un traspasado de la "epistemología" colonial, a través de la *pluriversalidad* superadora de "verdades absolutas" y "universales". Así, el *hacer decolonial* hunde sus raíces en formas *otras* de generar saberes, a través de *acciones/huellas decoloniales*

que nos invitan a co-colaborar, a ser todos y todas *participantes* del *proceso decolonizador*. Tales *acciones/huellas decoloniales* son plasmadas por Ortiz y Ocaña (2019) en la conjunción de un *contemplar comunal*, un *conversar alterativo* y un *reflexionar configurativo*, los cuales erradican todo tipo de "extractivismos" y "etnoanalíticas", propios de la racionalidad moderna colonial.

En este entramado, nuestra *polisémica* enunciación, tanto oral/gestual como escrita, trasciende las lógicas instituidas de un "saber científico" anclado en el constreñimiento de la "unisemia". Nos permite superar las "universales" "verdades absolutas" de la modernidad y tensionar sus "categorías" devenidas en sus formas y contenidos cada vez más colonialmente marcadas por sus trazos demarcatorios, clasificatorios y calificatorios. La enunciación y la retórica se tornan, así, partes constitutivas y sustanciales de materializar nuestras esencias y existencias *plurales*, nuestros saberes *plurales*, nuestras formas de habitar el mundo *plurales*.

Todo lo antedicho nos permite poner en tensión que las epistemes del Norte Global occidental nos han calado tan profundamente que ni siquiera nos dábamos cuenta de la venda que nos habían colocado para desocultar la realidad según nuestros propios ojos. El ser en el hacer decolonial contiene las raíces de la liberación, de la necesidad, de la lucha y el constante redoble ante un pensamiento latinoamericano *pluriversal* que engendra un carácter geopolítico particular y una existencia singular. Ello nos brinda la oportunidad de realizar un *giro decolonial*, interpelando y provocando resistencias al orden colonial. Porque "la era está pariendo un corazón / No puede más, se muere de dolor / Y hay que acudir corriendo / Pues se cae el porvenir / En cualquier selva del mundo / En cualquier calle" (Rodriguez, 1968).

Bibliografía

Agarrate Catalina. (2019). *Couplé de la verdad* [Video]. https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=4SFkUxzD5gU

Alanís de la Vega, César Eder. (2018). La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt alcances y limitaciones metodológicas. Un diálogo con el pensamiento descolonial. En Jorge Galindo y Alejandro Monsiváis (comps.). *Las ciencias sociales y la agenda nacional* (pp. 99-116). Ciudad de México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales - Universidad Autónoma de San Luis - Colegio de San Luis.

Castro-Gómez, Sergio (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill.

Castro-Gómez, Sergio (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Castro-Gómez, Sergio y Grosfoguel, Ramón. (comps.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá* del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.

Díaz, Sharon; Fernández, Ivana; Gómez, Ana Paula.; Mancebo, Mariana; Míguez, María Noel (2020). Deconstrucción del sujeto de la discapacidad desde la perspectiva decolonial. En Paula Danel, Berenice Pérez y Alexander Yarza, Alexander (comps.). *¿Quién es el sujeto de la discapacidad? Exploraciones, configuraciones y potencialidades* (pp. 26-52). Buenos Aires, La Plata: CLACSO-UNLP.

Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA.

GESCO (2010). *Modernidad / colonialidad / decolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario*. Lima: Pacarina del Sur.

Grosfoguel, Ramón (2016). Del "extractivismo económico" al "extractivismo epistémico" y al "extractivismo ontológico": una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143.

Lander, Edgardo (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Maldonado Torres, Nelson (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa, 9*, 61-72.

Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Míguez Passada, María Noel (2020). Análisis de discursos desde la perspectiva decolonial. *New Trends in Qualitative Research*, *4*, 26-39.

Míguez Passada, María Noel (2022). Del análisis de discursos colonial al diálogo de saberes decolonial. *Revista Latina de Sociología (RELASO)*, *11*(1), 114-150.

Míguez Passada, María Noel, López, I. F., y Silva, K. (2021). Metodologías otras desde la perspectiva decolonial. *New Trends in Qualitative Research*, *9*, 364-371.

Montano, Rudy (2018). El ego conquiro como inicio de la modernidad. *Teoría y Praxis, 16*(32), 13-27.

Olivera, Andrea (2014). Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. *Antropología Social y Cultural del Uruguay*, 12, 139-153.

Ortiz Ocaña, Alexander (2019). Altersofía y Hacer Decolonial: epistemología 'otra' de conocer y amar. *Utopía y Praxis Latinoamericana, 24*(85), 89-116.

Ortiz Ocaña, Alexander; Arias López, María Isabel (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos, 16*(31), 147-166.

Quijano. Aníbal (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.* Buenos Aires: CLACSO.

Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.* Popayán: Universidad del Cauca.

Rincón, Oriana; Millán, Keila (2015). El asunto decolonial: conceptos y debates. *Perspectivas. Revista de historia, geografía, arte y cultura, 3*(5), 75-95.

Rodríguez, Milagros Elena. (2020). Serendipiando con los procesos mentales de la matemática en la complejidad en sentipensar decolonial. *Revista Internacional de Formación de Profesores (RIFP)*, 5, 1-23.

Rodríguez, Silvio (2022). *La era está pariendo un corazón* [Video]. https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=UsLKyYa2nfg

Sartre, Jean Paul (1947). *El existencialismo es un humanismo.* Buenos Aires: Sur.

Sartre, Jean Paul (1967) *La Náusea.* Buenos Aires: Losada

Sartre, Jean Paul (1976) *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica.* Buenos Aires: Iberoamericana.

Sartre, Jean Paul (2000). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Walsh, Catherine (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas, 26*, 102-113.

Capítulo 3

Entramados de la dominación colonial

Encuentros entre la producción de la raza y la "discapacidad"

Sharon Díaz

De hilos, tramas y mallas: algunas consideraciones iniciales

Dentro del abanico de aperturas que supone la propuesta ontológica, teórico-metodológica y ético-política de la decolonialidad, resulta innegable la presencia de matices de diferenciación que le dan complejidad y riqueza. Sin la intencionalidad de adentrarse en el análisis de sus convergencias-divergencias, de sus matices y pluralismos, resulta significativo el hecho de que algunos ejes de discusión conceptual se colocan como sedimentos sólidos comunes para pensar o, mejor dicho, *sentipensar* en términos decoloniales. En este sentido, de la búsqueda bibliográfica realizada, de la lectura que ha nutrido el sentir de las diferentes partes de este libro, se desprende que una de las claves para resituar la reflexión y dar una explicación de la historia desde el Sur Global, va de la mano de la comprensión de la idea de "raza" como construcción que habilitó la disposición de un patrón de dominación específico entre colonizadores y colonizados/as (Martínez Andrade, 2011).

Ahora bien, expresar un sentir, un análisis, una reflexión en torno a la producción de la raza[1] y la producción de la "discapacidad", se coloca como una apuesta desafiante. Tanto desde el GEDIS como desde otros grupos de pensadores y pensadoras contemporáneas (Danel, 2016; 2018; 2019; Rojas Campos, 2019), se ha comenzado a bucear en las potencialidades del análisis de la producción de la racialización, para trasladar esas explicaciones hacia la comprensión de los procesos de producción de la "discapacidad".

Particularmente las posibilidades para ese traspaso interpretativo están habilitadas al encontrar puntos de convergencia y acercamiento entre la producción de la raza y de la "discapacidad", con base en clasificaciones socio-históricas en función de las cuales se han tramitado las diferencias, a la vez que se han reproducido patrones de legitimación de la desigualdad y la opresión. Los aportes para el análisis desarrollado por tales investigadores e investigadoras son retomados desde referentes muy relevantes como pueden ser Aníbal Quijano (2000), Frantz Fanon (1973), Boaventura de Sousa Santos (2010), Grosfoguel (2011), entre otros y otras.

Aquí se propone avanzar en esta intencionalidad, enfatizando las potencialidades que encierra la comprensión de los procesos de producción de la raza desde una mirada decolonial, para dar cuenta de ciertos patrones interiorizados y reproducidos en torno a la producción de la "discapacidad". Se trata de una necesidad individual, experimentada como emergencia intelectual, pero también como *electricidad corporal*. Y necesidad también colectiva, de "superar" la lógica del modelo social de interpretación de la discapacidad, y de poner en tensión las fuentes argumentativas en las que el mismo se asienta.

Necesidad de reconocer que de cierta manera la remisión constante a esta lógica de "modelos" opera limitando, empobreciendo,

[1] Por raza ha de entenderse "una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo" (Quijano, citado en Danel, 2018, p. 145)

reproduciendo los mismos mecanismos de obturación que se despliegan desde hace décadas sobre cuerpos, sentimientos, pensamientos y naturaleza, en el marco de los procesos de colonización. Se trata de una emergencia por reconocer que el mundo no es unívoco, sino todo lo contrario: “el mundo es un pluriverso político, cultural y cognitivo. La vida se organiza y experimenta de varios modos. Se produce conocimiento a través de una diversidad de estrategias, de procesos de imaginación” (Olivé, 2009, p. 13).

Las bondades que el modelo social de la “discapacidad” ha tenido son evidentes en el cuestionamiento a otras respuesta formas fragmentadas y excluyentes de dar a esta temática compleja. En este sentido, la perspectiva social sobre la “discapacidad” ha coadyuvado en un corrimiento en las representaciones sobre las personas en situación de discapacidad, resituando el eje para comprenderla en la forma en que las sociedades modernas estructuran sus relaciones sociales (formas de producción y de reproducción social), generando procesos de desigualdad y opresión.

Sin embargo, la actual coyuntura demanda avanzar en otras aperturas, hacia un pensamiento de frontera y frondosidad, dado que la problematización crítica de la “discapacidad” ha quedado remitida a coordenadas que no tienen que ver con estas latitudes, sino que se producen eurocéntricamente situadas: “pareciera como si hubiésemos sido neocolonizados por esquemas de interpretación histórica que solamente pueden mirar hacia los centros occidentales de producción de conocimiento” (Yarza de los Ríos et al., 2019, p. 10).

Se trata de una invitación primaria y seguramente inacabada, pero que generó en quien escribe la posibilidad de pensar, de sentir, de ejercitar y efervecer en formas de comprensión de la “discapacidad” que palpitan las latitudes geopolíticas que se habitan. Reconocer lo aprendido, resituarlo en sus tensiones profundas, poder criticarlo y encontrar alternativas que provengan de saberes *otros* que han sido obturados, negados y ocultados por la conquista y la colonización, es como una brisa refrescante en tiempos de calor sofocante. Habilita al entusiasmo, como llama viva que guía a persistir.

Tejer la "discapacidad" a través de los ejes centrales de discusión sobre los procesos de raza y racialización

Una de las ideas centrales que trabajan pensadores y pensadoras de los procesos de racialización, tiene que ver con la visibilización de cierta construcción de clasificaciones desde el pensamiento colonial, donde las características que dotan a los seres humanos de su diversidad quedan remitidas a una dimensión biológica (Danel, 2019, p. 75).

En esta administración de las diferencias, el trabajo (en tanto categoría y práctica moderna, occidental) va a tener un lugar clave. Así, retomando a Quijano (2000), se entiende que la raza ha sido un instrumento eficaz y duradero de dominación social, enraizado de forma especial en la división del trabajo. En este sentido, se enlazaron ciertas características de lo corporal (para la raza: el color de piel; para la discapacidad: la construcción de un prototipo de completud hegemónica), con ideas de productividad, funcionalidad, capacidad y posiciones diferenciadas.

La producción de la "raza" en América Latina operó como un mecanismo por el que las relaciones de dominación impuestas por la conquista adquirieron legitimidad, naturalizando las relaciones de poder entre europeos/as y no-europeos/as, la implantación de un sistema circular de explicación de la historia con Europa en el centro[2], y la reproducción del capitalismo colonial bajo una elaboración eurocéntrica del conocimiento y con ella, de la raza:

> De un lado, la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo –esclavitud, servidumbre, reciprocidad, salariado, pequeña producción mercantil– en torno del capital y de su mercado. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas, "indio", "negro", "blanco" y "mestizo", impuestas después como las categorías

[2] "La experiencia no solo del ´Descubrimiento´, sino especialmente de la ´Conquista´ será esencial en la constitución del ´ego´ moderno, pero no solo como subjetividad, sino como subjetividad ´centro´ y ´fin´ de la historia" (Dussel, 1994, p. 21).

> básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo. (Quijano, 2014, p. 757)

Lo trascendente de considerar esas nuevas identidades radica en que se trató de una producción de subjetividades erigida sobre el debate de si esos individuos "otros" tenían los rasgos que desde la perspectiva dominante hacían a lo humano, o no. Producción de una forma de saber legitimada que parte de considerar la existencia de escalas naturales de desigualdad, fundadas en un supuesto desarrollo biológico diferencial entre conquistadores/conquistados-as (superior/inferior), en diferencias fenotípicas (color de piel, forma del cabello, color de ojos, etc.), pero también en aspectos simbólicos de construcción cultural que ponían en cuestión la existencia de un "alma" en aquellas gentes objeto de la conquista (Quijano, 2014).

> La expansión colonial iniciada en 1492 de la mano de España y Portugal –otrora potencias comandos– se encuentra asociada al desarrollo histórico de un patrón colonial de poder que permitirá llevar a cabo una clasificación social de la población mundial a partir de la 'invención' del constructo mental 'raza', convirtiéndose dicho constructo en una poderosa estrategia de clasificación de las poblaciones del mundo capaz de establecer una distinción ontológica entre la esfera de lo humano atribuida privativamente al hombre blanco europeo y la esfera de lo sub-humano propio del Otro no-europeo o bien de las denominadas 'razas de color' (Díaz, 2017, p. 2).

Todo un espectro que en definitiva baraja desde "lo bestial" hasta "lo humano", desde lo "completo" hasta lo "inmaduro" (Dussel, 1994, p. 16), como negación misma o encubrimiento de lo diverso que determina desde ese mismo abanico, los lugares, los roles sociales, e incluso las actividades asignadas a europeos/as y no europeos/as, que se reproducen de forma maximizada en el proceso de mundialización del colonialismo europeo desde el siglo XVIII (Quijano, 2013).

Si esta construcción se trasladara a la problematización de la "discapacidad", no sería dificultoso encontrar puntos de encuentro con la producción de procesos que concluyen en la exclusión,

la marginalización y la opresión. De igual modo que sucede con la producción de la “raza” y sus correlatos en cuanto a dominación, la producción de la “discapacidad” en las sociedades occidentales modernas ha partido de la sustanciación de las diferencias a través de los cuerpos. Cuerpos/corporalidades caracterizados como hegemónicos, y cuerpos/corporalidades caracterizados como “otros”, como desviación, como patología. La diferencia es vuelta un dato biológico-natural, y la deficiencia adquiere una suerte de consistencia propia llevada adelante por procesos colectivos en que se hace primar la “patología” por encima del *ser* mismo.

Producción de la “discapacidad” que tiene los mismos anclajes fenotípicos (funcionalidad de los sentidos, de los órganos, de los miembros; métrica de las capacidades, etc.), pero también morales y culturales, que establecen una escala de superioridad/inferioridad determinante para la articulación de espacios/roles en la estructura social.

Por ejemplo, la “capacidad de razonar” se delimita en el establecimiento de un único formato de racionalidad válido, con mecanismos y tiempos estándares para llevar a cabo procesos de uso de la razón; la “capacidad para comunicarse” queda enmarcada en el instituido de una única forma de comunicación válida vinculada a los procesos mediados por la oralización; etc. Podrá recordarse sin demasiado esfuerzo cuáles fueron los argumentos explicativos por parte de la cultura occidental en cuanto a los niños sordos y a las niñas sordas, y las representaciones sobre ellos y ellas construidas en base al saber legitimado en ese contexto. Todos estos hacen a procesos de colonialidad del poder y del saber que, en definitiva y de acuerdo al planteo que realiza Danel (2019), “tradujeron en términos biológicos las diferencias al pulso que imponía la organización capitalista y capacitista del trabajo” (p. 76).

Otra de las ideas fundamentales que resultan potenciales para la problematización de la “discapacidad” desde los aportes de la “raza” tiene que ver con la consideración del concepto de “racismo” que

utiliza Grosfoguel (2011) asentado en las ideas de Fanon[3]. Allí se visualiza la raza anudada a una serie de lógicas que han demarcado históricamente la construcción de sujetos considerados humanos y de sujetos considerados no humanos. Se crean así representaciones que delimitan: hay quienes cumplen los parámetros de resguardo que implican los "derechos" y la "ciudadanía", y, como contracara, hay quienes quedan al margen de tales parámetros y vivencian por ende procesos de "deshumanización" (Rojas Campos, 2019, p. 102).

Se trata una vez más de una división creada (no natural) con base en criterios o marcas que determinan relaciones de subordinación, de opresión y de exclusión asentados en la producción de la raza, que podrían bien extrapolarse a la comprensión de la "discapacidad". De hecho, siguiendo la lectura que sobre Fanon hace Grosfoguel (2012), puede identificarse al racismo en tanto jerarquía de superioridad e inferioridad como un mecanismo de reproducción del "sistema imperialista / occidentalocéntrico / cristianocéntrico / capitalista / patriarcal / moderno / colonial" (p. 93). Y podríamos agregar "capacitista"[4], pudiendo identificar en esta línea reflexiva cómo los cuerpos materializan esa subordinación, llevando a término "la des-subjetivación de las personas con discapacidad" (Rojas Campos, 2019, p. 101).

En este sentido, solamente las personas que están por encima de la línea son reconocidas socialmente en su humanidad, con "subjetividad" y "derechos". De hecho, el "derecho"[5] se instala como

[3] Algunas de estas ideas han sido desarrolladas por la autora, en conjunto con la Dra. CCSS María Noel Míguez, la Mag. Ana Paula Gómez, la Lic. Mariana Mancebo y la Lic. Ivana Fernández (2021).

[4] Según Maldonado (2019):

> El capacitismo resulta ser un neologismo que nombra el estado deseable y natural que está asociado con la producción de la completud, la funcionalidad, la apariencia y la normalidad corporal. (...) tiene que ver con una red de prácticas y procesos que subjetivan la capacidad como una cualidad esencial del cuerpo humano: es por esto que, la discapacidad se presenta como un estado disminuido de la especie humana (p.78).

[5] Según Lander (2000):

> El efecto es, no la universalización del derecho, sino la entronización del propio universo jurídico, con expulsión radical de cualquier otro. Ya no es solo que el indígena se encuentre en una posición subordinada. Ahora resulta que no tiene

dispositivo legitimado de regulación de los conflictos y de vida colectiva en términos moderno/coloniales, junto con la primacía de relaciones de civilidad, el uso de las negociaciones y la hegemonía de la acción política. Sin embargo, para las personas ubicadas por debajo de la línea, aparece cuestionada y por lo tanto negada su humanidad (Fanon, citado en Grosfoguel, 2011), pintando un escenario propicio para las condiciones que la conquista ha establecido como "deseables" a través de su colonialismo del poder y del saber. En el ocultamiento de la constelación de múltiples formas de existencia posibles, la conquista legitimó las formas occidentales/modernas de epistemología, ontología, lingüística, produciendo procesos de racialización del saber que acaban forjando un ideal de que los y las "no europeos/as" (indios e indias, negros y negras, etc) no piensan por sí mismos (Walsh, 2007).

Estos grupos caracterizados y clasificados como "sin pensamiento", "irracionales" o "bárbaros" por buena parte de la filosofía clásica que ha nutrido las formaciones académicas. Entre ellas, resulta ejemplar la referencia que retoma Walsh (2007) del texto de Immanuel Kant: "La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos [nativos] americanos" (p. 105). Estas "razas" han visto obturada la posibilidad de acceder a lógicas modernas/occidentales como pueden ser la "civilidad", el "ejercicio de derechos" o la "igualdad", por ser ubicados por debajo de la línea de lo humano. En cierta manera, se trata de formas de existencia que han quedado al márgen incluso de los procesos de colonialidad pacífica o diplomática, enrabando en una construcción de "no-ser" (GESCO, 2012) la legitimación para la violencia en sus múltiples manifestaciones: "de esta forma, no pensar en términos modernos, se traducirá en el no-ser, en una justificación para la dominación y la explotación" (GESCO, 2012, p. 12).

sitio ninguno si no se muestra dispuesto a abandonar completamente sus costumbres y deshacer enteramente sus comunidades para conseguir integrarse al único mundo constitucionalmente concebible del derecho (p. 7).

Si remitimos estas consideraciones al análisis de la “discapacidad”, podrá encontrarse que a lo largo de la historia las personas ubicadas del lado de la *alteridad deficiente* (Skliar, 2012) no han constituído *per se* el grupo de personas cubiertas por los “derechos” coloniales. Objeto de muerte en la antigüedad por no ser útiles a los fines trazados colectivamente (Palacios, 2008), o de conmiseración/caridad desde una lectura religiosa, o aún de rehabilitación desde una perspectiva biologicista/patologizante de la “discapacidad”, lo cierto es que su catalogación del lado de la no humanidad se hace patente. Incluso en el actual contexto de nuestras latitudes, donde existe un entramado de marcos normativos que en teoría suponen reconocer a las personas en situación de discapacidad como “sujetos de derecho”, el pasaje hacia el otro lado de la línea de humanidad resulta tedioso y complejo, dado los “marcadores de despojo que arrastran” y que acaban reconfigurándose para “mantenerse y radicalizarse ante la mirada complaciente de las sociedades” (Rojas Campos, 2019, p. 107).

Considerar a la persona en situación de discapacidad como ser con una humanidad puesta en tela de juicio, ha habilitado a la reproducción de condiciones estructurales de marginación, pero también a la persistencia en nuestras sociedades contemporáneas de experiencias de avasallamiento y violencia. Ello con la legitimidad que brinda la construcción estratificada de superioridad/inferioridad:

> dado que la humanidad de la gente clasificada en la zona del no-ser no es reconocida, dado que son tratados como no-humanos o sub-humanos, esto es, sin normas de derechos y civilidad, entonces se permiten actos de violencia, violaciones y apropiaciones que en la zona del ser serían inaceptables (Grosfoguel, 2012, p. 94).

Aquí se vivencian tratos degradantes, encierros, anulación de la ciudadanía (procesos de invalidación judicial mediante), así como marginaciones más sutiles donde las personas no acceden a condiciones mínimas para participar plenamente en esferas nodales de la organización social, como pueden ser la educación y el trabajo.

Quienes quedan ubicados y ubicadas por encima de la línea de lo humano se localizan en lo que ha de denominarse "zona del ser"; como contracara, quienes son ubicados y ubicadas por debajo de esa línea de humanidad, quedan remitidos a la "zona del no-ser". Estas zonas no pueden pensarse como puntos geográficos necesariamente[6], ni tampoco puedan interpretarse en tanto espacios homogéneos, sino que revisten heterogeneidad, estratificación e intersecciones, dando cuenta de la posicionalidad en cuanto a relaciones de poder que ocurren a escala global entre centro y periferia, pero también al interior de estas zonas (Grosfoguel, 2012).

En un entretejido de ideas, deseos y pensamientos, y en línea con lo que propone Grosfoguel, se presenta la propuesta del pensador Boaventura de Sousa Santos (2009; 2011) en torno al "pensamiento abismal". Según él, el pensamiento occidental en sí mismo se constituye como pensamiento abismal, lo que implica una suerte de matriz que establece distinciones entre visibilidad/invisibilidad. Esta matriz de distinciones opera instalando líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos:

> el universo de "este lado de la línea" y el universo del "otro lado de la línea". La división es tal que "el otro lado de la línea" desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no-existente (De Sousa Santos, 2009, p. 31).

En esa línea, Rojas Campos (2019) plantea que "el otro lado de la línea" hace específicamente al espacio de no existencia, de la desaparición simbólica y corporal del otro. He aquí uno de los puntos medulares de alerta que interesa resituar al considerar estos argumentos para la comprensión de la "discapacidad". ¿Qué sucede con las personas en situación de discapacidad cuando se atraviesa una coyuntura de

[6] Según Grosfoguel (citado en Rojas Campos, 2019):

> La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados (p. 104).

crisis? ¿Cómo se decodifican sus corporalidades y sus subjetividades en un marco que hace emerger con énfasis las latencias de marginación y opresión como pueden ser una guerra o una pandemia? ¿Nuestras sociedades han efectivamente superado la ubicación de la alteridad a la que caracterizan como "deficiente" del lado de la zona del ser? Las respuestas a estos interrogantes resultan por demás significativas, en la medida en que implican la identificación de condiciones que materializan la opresión en su máxima expresión: la no existencia significativa del otro. En palabras de Boaventura,

> no-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no-existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro (De Sousa Santos, 2009, p. 31).

Entramados de la dominación colonial que se tejen con los hilos de la colonialidad del poder y la colonialidad del ser en la producción de la raza, y que tensiona nuestras apropiaciones y reproducciones en torno a lo que conocemos (y aún abogamos como legítimo) sobre la "discapacidad". En este sentido, las nociones mismas de "inclusión" o "integración" se ven interpeladas, si se parte de un posicionamiento que logre visibilizar la producción de las *gentes* en situación de discapacidad como parte de los colectivos o de los pueblos que han sido generados en tanto "no seres". Sus voces, sus vivencias, sus saberes y preferencias, la construcción de una forma *otra* de percibir, de comunicar, de entender el mundo, han estado por mucho tiempo silenciadas, escondidas o retransmitidas por lógicas paternalistas y cientistas. Pueden encontrarse las analogías con los "procesos de producción de la raza" que conceptualizara Mignolo (2005): "Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales" (p. 30).

Aquí se dibujan aún una serie de desafíos intensos para quienes vienen intentando entramar un tejido colorido y plural, diferente al hasta ahora reproducido. Desafío por pujar hacia transformaciones profundas, que trasciendan la mera formulación conceptual y se enciendan en construcciones participativas, abiertas, ecológicas y plurales.

De patrones y reversos: más que cerrar el punto, habilitar la apertura a la urdimbre del telar

Durante la recorrida por este capítulo se ha disfrutado de anudar, articular o engranar las ideas conceptuales utilizando para ello la imágen del tejido. Se trata de una imagen que al menos en lo personal, resulta interesantemente tensa. No remite, en mi historia personal, a una figura ancestral específica. Tampoco es parte de los acervos o talentos con los que, quienes me conocen, podrían definirme. Sin embargo, cada vez que volvía a la reflexión sobre los contenidos que se intentaron poner en diálogo, la referencia al tejido aparecía de forma ineludible.

Interesantemente tensa por múltiples razones. En primer lugar, tal vez por el reconocimiento de los procesos de menosprecio, de subordinación y violencia que cargo en mi propia subjetividad. En este sentido, en las memorias de la recorrida previa, el telar aparecía siempre relacionado a *gentes* que yo misma ubicaba en el lugar de "otros". "Subdesarrollados", "pobres", "primitivos", son algunos de los elementos con los que primariamente respondería a la imágen del telar, previo al encuentro con la perspectiva decolonial. Nada más simbólico y explosivo que poder vernos en ese espejo cruel, como parte reproductora de los procesos de colonización y dominación operados desde hace tanto tiempo sobre nosotras mismas.

Pero a la vez, el telar, el tejido, los hilos y las tramas se presentan como una imagen interesantemente tensa al relacionarla con la "discapacidad". Aquí sin duda me reconozco en el espejo de la colonialidad del saber, cabalgando inconscientemente sobre el fantasma del saber científico, de la legitimidad de la racionalidad moderna y del

lenguaje "válido". El colectivo de personas en situación de discapacidad en tanto seres racializados, siguiendo lo ya dialogado en torno a los aportes de Quijano (2013; 2014), aparece fuertemente asociado en nuestras latitudes a roles/lugares dentro del entramado social que tienen que ver con lógicas de lo manual, de lo manufactura o de la manualidad. Así, la construcción de su "humanidad relativa", del lado de la línea del "no ser", se perpetúa en el imaginario colectivo bajo la representación de inferioridad, de minoridad eterna, al establecer un dualismo marcado entre el "hacer" y el "pensar".

Acercarse, transitar desde estos lugares, hacia un diálogo nutrido por lo decolonial para problematizar la "discapacidad", se constituye en un acto político a la vez que cognitivo. Acto que quebranta, que agrieta, pero que a la vez invita y habilita desde una mirada que valoriza lo *pluriversal*. Que lo valoriza realmente, desde las entrañas, y no solo en el discurso políticamente correcto. Restan los desafíos de avanzar en el trabajo colaborativo, en la construcción de un lenguaje compartido-accesible-cercano, en la transformación de las lógicas de investigación extractivistas, y en la puesta en práctica de espacios plurales desde donde abrazar la urdimbre caótica y colorida que hace a la realidad.

Bibliografía

Danel, Paula (2019). Discapacidad y matriz colonial: El caso de las Políticas De Discapacidad en Argentina. En Alexander Yarza de los Ríos,Laura Mercedes Sosa y Berenice Pérez Ramírez (coords). *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina.* Buenos Aires: CLACSO.

Danel, Paula (2018). Discapacidad: tensiones entre la opresión y las prácticas liberadoras. Análisis desde el Sur global. *Global Social Work, 8*(15), 138-157. Doi: 10.30827/tsg-gsw.v8i15.7964

De Souza Santos, Boaventura (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En León Olivé et al. (eds.). *Pluralismo epistemológico.* Buenos Aires: CLACSO-Muela Editores-Comuna-CIDES-UMSA. pluralismo-epistemologico.pdf

De Sousa Santos, Boaventura (2011). Introducción. Las Epistemologías del Sur. En *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer.* Barcelona: Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB).

Díaz, Martín (2017). Neoliberalismo, necropolítica y mercantilización de la vida. En Terceras Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo: *Ofensiva neoliberal en "toda la piel de América": el Estado en el centro del debate sociológico.* Jornada. Mendoza, 15 y 16 de junio de 2017. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/10432/neoliberalismonecropolticaymercantilizacin.pdf

Dussel, Enrique (1994). *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores.

GESCO. (2012). *Modernidad / colonialidad / decolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario*. Ciudad de México: Pacarina del Sur.

Grosfoguel, Ramón (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En AAVV. *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona: CIDOB.

Grosfoguel, Ramón (2012). El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102.

Maldonado-Torres, Nelson (2007). Sobre la Colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En Sergio Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Maldonado, Jhonatthan (2019). *Antropología Crip. Cuerpo, cuidado, discapacidad e interdependencia*. Puebla: La Cifra.

Míguez, María Noel; Gómez, Ana Paula; Mancebo, Mariana y Fernández, Ivana (2021). Deconstrucción del sujeto de la discapacidad desde la perspectiva decolonial. En Paula Danel, Berenice Pérez Ramírez y Alexander Yarza de los Ríos (coords.). ¿Quién es el sujeto de la discapacidad?: exploraciones, configuraciones y potencialidades. Buenos Aires: CLACSO.

Olivé, León (2009). Prólogo. En *Pluralismo epistemológico.* CLACSO-Muela Editores-Comuna-CIDES-UMSA. pluralismo-epistemologico.pdf

Palacios, Agustina (2008). *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad.* Madrid: Ediciones Cinea.

Quijano, Aníbal (2013). El trabajo. *Revista Argumentos, 26*(72), 145-163.

Quijano, Aníbal (2014). "Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rojas Campos, Marsela (2019). Trazos de deshumanización: La Discapacidad en la línea del no-ser. En Alexander Yarza de los Ríos, Laura Marcela Sosa y Berenice Pérez Ramírez (coords).

Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina. Buenos Aires: CLACSO.

Skliar, Carlos (2012). Acerca de la alteridad, la normalidad, la anormalidad, la diferencia, la diversidad, la discapacidad y la pronunciación de lo educativo. Gestos mínimos para una pedagogía de las diferencias. En María Alfonsina Angelino y María Eugenia Almeida (comps.). *Debates y perspectivas en torno a la discapacidad en América Latina* (pp. 180-194). Paraná: Universidad Nacional de Entre Ríos.

Walsh, Catherine (2007). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Revista Nómadas, 26*, 102-113.

Yarza de los Ríos, Alexander, Sosa, Laura Marcela, Pérez Ramírez, Berenice (2019). Introducción. En *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina.* Buenos Aires: CLACSO.

Capítulo 4

Estética y “discapacidad”

Elementos para la construcción de un diálogo visual pluriversal

Ana Paula Gómez

En el recorrido de este capítulo se buscará introducir un tema que es de reciente interés por quién suscribe. El mismo tiene que ver con las relaciones que se pueden tejer entre la estética y la discapacidad, dos mediaciones que parecerían excluirse una a la otra de acuerdo a las construcciones universales interiorizadas en las sociedades modernas, pero que, a partir de los aportes de la perspectiva decolonial, necesariamente deben ser puestas en diálogo.

Las búsquedas del subgrupo “Discapacidad y decolonialidad” del Grupo de Estudios de Discapacidad (GEDIS), llevaron al encuentro con el curso de “Estética de la liberación” que el profesor Enrique Dussel dictó en modalidad virtual en el año 2020, en el marco de la “Cátedra extraordinaria maestros del exilio Español” de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es en esta línea que surge el estímulo para comenzar a reflexionar sobre la estética y cómo se piensa la relación con la discapacidad.

En este sentido, ¿es posible hablar de estética y discapacidad? ¿Qué lugar se le ha adjudicado a los cuerpos entendidos como “discapacitados” en las sociedades modernas? ¿Cómo ha influido la forma de comprensión de la belleza en la subsunción a espacios de

subordinación al cual fueron sometidos muchos colectivos a lo largo de la historia? Estos y otros interrogantes dieron el puntapié inicial para comenzar un primer proceso de reflexión en torno al tema esbozado a continuación.

De este modo, el capítulo se dividirá en dos apartados, a saber: el primero, denominado "Cómo pensar en una estética de la liberación", buscará incorporar elementos teóricos que habiliten a deconstruir lo que tradicionalmente se piensa en relación a la estética, siguiendo los aportes realizados por Dussel (2017). Un segundo apartado, denominado "Deconstrucción de la relación entre estética y discapacidad", en donde las cuestiones trabajadas en el apartado anterior serán puestas en tensión con la discapacidad, introduciendo otras categorías de análisis tales como la colonialidad de ver y las imágenes-archivo (Barriendos, 2011). En especial, su contribución al pluriverso de relaciones que se despliegan en escenarios visuales cada vez más amplios, y que cotidianamente interpelan el lugar que se les adjudica a los cuerpos que fueron, y continúan siendo, entendidos por fuera de este campo de relaciones.

Cómo pensar en una estética de la liberación

Sin dudas, la estética de la liberación resulta un aporte insoslayable para la superación de formas sesgadas de comprensión de la estética, a través de las cuales tradicionalmente se han juzgado a los cuerpos y con ello a quienes no se ajustan a los parámetros de belleza socialmente establecidos.

Ahora bien, ¿qué se entiende por estética? Para Dussel (2018), lo bello es lo que se capta, en primer término, como fuente de vida. De este modo, la palabra estética deriva de la *áisthesis*, la cual da cuenta del gustar de aquello que me permite vivir:

> La áisthesis es la apertura al mundo des-cubierto como bello (no solo su interpretación, su querer volitivo, su presencia sensible, etcétera),

> y de las cosas reales (o imaginarias) del mundo como manifestando su belleza. Es una facultad que comprende cognitivamente y desea, como voluntad-de-vida (p. 2).

Es así que de la palabra griega áisthesis deriva lo que se entiende por estética, la cual da cuenta de una posición que asume la subjetividad ante lo real. De este modo, el “sujeto/a”[1] puede gustar de aquello que se le presenta a partir de la sensación que genera aquello que se identifica como fuente de vida.

Un elemento a destacar es que la áisthesis no puede ser pensada como puramente humana, sino que también se puede hablar de una zooestética, protoestética o estética natural, ya que el ser humano desarrolla una estética que, de muchos modos, ya se encuentra presente en la naturaleza:

> La áisthesis es subjetivamente la que constituye en la objetividad de las cosas reales aquello que se denomina belleza o valor estético (lo llamaremos así provisoriamente), que no es ni mera existencia subjetiva ni tampoco solo una propiedad física de la cosa real. Esto acontece porque la belleza es un fenómeno que se refiere a propiedades físicas de las cosas reales, es decir, que parte del cosmos (...), pero que se manifiesta fenomenológicamente al ser subsumido en el mundo, como el campo estético, es decir, como un momento cósmico dentro del mundo (p. 5).

De acuerdo a esto, la estética aparece como una relación de la cosa real que es subsumida en el mundo. Vale destacar aquí que Dussel (2020) entiende al mundo como el campo de las experiencias subjetivas en torno a las cuales se construyen diferentes campos de sentido. Por consiguiente, la experiencia de los sujetos/as con el entorno da cuenta de diferentes campos de sentido que se van construyendo en torno a las experiencias físicas, sensoriales, psíquicas, etc.

[1] Se utilizará “sujeto/a” entrecomillado con el objetivo de dar cuenta que hace a una construcción colonial y binaria de pensar el habitar de las personas en “el mundo” construído desde una universalidad impuesta.

Aquí se presenta un primer elemento de interés para las reflexiones que se pretenden desarrollar en este documento: la belleza se presenta como una relación y, por ende, como una construcción que no se encuentra exenta de la producción de sentido que sobre ella se erige. La misma tiene un fuerte componente subjetivo que se encuentra transversalizado por las estructuras sociales que determinan al "sujeto/a", razón por la cual lo que se descubre como bello por parte de una cultura, se encuentra transversalizado por las construcciones que esta hace en torno a la raza, el género, a la religión, a la economía, entre otros factores que estarán determinando, o por lo menos orientando, la forma en que esa cultura interpreta lo que se le presenta como real.

Ahora bien, para la realización de un análisis dialéctico en torno a la estética, el autor se basa en la dialéctica Hegeliana, pero pretende superarla, identificando tres constelaciones en torno a la estética, a saber: estética de la totalidad (momento de la positividad dialéctica), estética de la negación (momento de la negación dialéctica) y estética de la liberación (momento de la negación de la negación: nueva síntesis). No se debe perder de vista que Dussel retoma la tradición europea pero desde un lugar liberador, que lejos se encuentra de negar toda la tradición heredada. Por el contrario, el esfuerzo radica en problematizar lo anterior, nutriendo la reflexión con autores que provienen desde los sures globales. De esta forma, evita caer en las visiones eurocéntristas pero también américo-centristas, áfrico-centristas o asia-centristas (Bauer, 2008).

De acuerdo a las constelaciones de la estética mencionadas, el autor sostiene que el/la sujeto/a moderno presenta una primera constelación de relación con la estética, denominada estética de la totalidad (Dussel, 2018). Es aquí en dónde se puede establecer que el sistema estético vigente presenta su anclaje en el mundo eurocéntrico que se ha comprendido a lo largo de la historia como una totalidad absoluta, esto es, como única totalidad posible. En este lugar, las artes, la cultura, la música, son presentadas con un valor

estético irrefutable, y extendidas, de esta forma, al resto del mundo europeo-colonial.

Esta forma de comprensión del mundo como uni-versal (única forma posible), llevó a percibir todas las otras formas de relación con el entorno y de expresión a través de las artes y la relación con el cosmos como feas, anti-estéticas, toscas y por consiguiente susceptibles a ser subsumidas bajo un campo de univocidad absoluta. Como sugiere el autor:

> El fetichismo de la totalidad estética, desde Grecia a Europa, crea lo que podemos denominar la estética eurocéntrica, centralidad labrada lentamente desde 1492, es decir, en la modernidad. Esa pretensión de centralidad producirá inevitablemente la negación del valor de todas las Otras estéticas (p. 24).

Con la conquista se genera la expansión de la violencia en todos los sentidos posibles del término. El punto de ataque tiene que ver con lo nativo, en donde el otro, a decir de Bauer (2008), es "sabido" por otro pero en tanto necesario para su propio proceso de acumulación, no en tanto un reconocimiento real de su singularidad. Este proceso que encarna una violencia estructural se reproduce a través de la naturalidad en las diferencias de poder que hacen a cada una de las partes, nativos y europeos, y en donde la balanza se encuentra totalmente inclinada hacia estos últimos.

La negación del *mundo otro,* producido (y reproducido desde entonces), que genera *el encubrimiento de América* (Dussel, 2015), se manifiesta en todos los órdenes y en todos los campos, pasando por la racionalidad, los diferentes campos que hacen a la cultura, la subjetividad y también la estética. En este sentido, Europa ejerce una suerte de "acción pedagógica" sobre el resto del mundo, a partir de una violencia pretendidamente justificada como necesaria, en función de la cual se llevaría a las otras culturas al tan ansiado proceso civilizatorio.

En una segunda constelación de la estética, se erige una crítica profunda al momento anterior, en donde se genera un despertar en

el "sujeto/a" negado, a partir de la toma de conciencia sobre su situación de opresión:

> En un segundo momento, dicho no-ser, que el mundo estético colonial, del Sur negado después de cinco siglos, toma conciencia de sí mismo, entra en un estado de rebelión y se anuncia al comienzo como pura negatividad. Niega la estética moderna y comienza un movimiento descolonizador, que se cumple en todos los niveles, desde la epistemología estética, a las prácticas, a la protesta, etcétera" (Dussel, 2018, p. 34).

Este movimiento, en tanto negación de lo heredado, significa un primer paso hacia la liberación. A partir de visualizar las situaciones opresivas producto de un sistema avasallante, se identifica a la cultura europea, y con ella a la estética heredada, como una forma más de opresión sobre los *mundos-otros*. Este movimiento da cuenta de una toma de conciencia sin la cual se hace imposible incursionar en el complejo camino hacia la liberación.

Es en este movimiento en el cual, la belleza producida por el mundo occidental, es identificada como una fetichización de la estética, pregonando ciertos parámetros de belleza como mejores que otros. De este modo, se puede entender, por ejemplo, que el modelo de mujer blanca alta, rubia, esbelta y de hombre con similares características se posicionen como aspiraciones de belleza, aun cuando estas no sean las características fenotípicas de la mayoría de los sujetos/as que componen las culturas de los sures globales. Este es uno entre tantos otros ejemplos que podrían surgir. Vale preguntarse sobre los ideales que se fundan en torno a la familia nuclear o los pronósticos que se realizan en torno a los hijos/as deseados/as.

Finalmente, la tercera constelación da cuenta de una estética de la liberación, la cual se presenta como momento de creación, de ebullición de las ideas de quienes históricamente fueron negados, generando formas diferentes de vivir la belleza y enalteciendo los valores culturales propios que se alejan con orgullo de las lógicas modernas heredadas. De acuerdo a Dussel (2018), este momento enaltece la

estética de la vida, comprendiendo también a otras formas de estética que emergen desde la naturaleza, siendo imposible escindir la relación que se establece entre *seres* y naturaleza[2]. Es aquí donde la belleza puede ser vivida desde la pluriversidad, en donde las expresiones estéticas son tan variadas como las culturas que habitan este mundo y en donde lo diferente no es visto como sinónimo de saberes "subdesarrollados". En este sentido, la belleza, en tanto afirmación de la vida, es vivida de forma *pluriversal* a través de la singularidad de cada cultura, la cual se manifiesta a partir de los sonidos, la música, la pintura y los propios cuerpos, transmitida a partir de la apertura de lo propio hacia un mundo de experiencias con capacidad de aceptación y de diálogo:

> el más necesario es el tercer momento, que no es puramente negativo sino positivo, creador, emerge una nueva experiencia de la áisthesis que se expresa en una revolución al nivel de las obras de arte en todos los campos, superando así el fetichismo de la belleza moderna e inaugurando la irrupción de diversas estéticas que comienzan a dialogar en un pluriverso transmoderno donde cada cultura estética dialoga y aprende de las otras, incluyendo la misma modernidad (destituida de su universalidad y situada como una particularidad muy desarrollada, ciertamente) (Dussel, 2018, p. 34).

Ahora bien, expuestas brevemente las constelaciones de la estéticas propuestas por Dussel (2018), vale hacer el esfuerzo reflexivo y poner en diálogo las cuestiones esbozadas a la luz de cómo se han pensado los cuerpos, fundamentalmente aquellos que se escapan de la norma socialmente construida y que han sido catalogados dentro del campo de la "dis-capacidad".

[2] Un elemento importante que menciona Dussel (2008) es que aquí se habla de una estética de la vida, no solamente humana. Por el contrario, la estética contempla otras formas que emergen desde la naturaleza en una alianza entre sujeto humano y naturaleza que supere las dicotomías socialmente construidas.

Deconstrucción de la relación entre estética y discapacidad

Una vez hecho el recorrido por la vasta reflexión que Dussel (2020) realiza en torno a la estética, se buscará a continuación analizar la relación entre estética y "discapacidad", relación que por lo general interpela desde el momento en que se enuncia. Sin embargo, partiendo del entendimiento de que la universalidad de comprensión de la estética ha generado miradas manchadas, que encuentran su gran aliado en la sociedad de consumo. Allí, donde la belleza también se constituye como una suerte de bien a ser adquirido, cabe problematizar en torno a cómo estos espacios también pueden ser tensionados en pos de la construcción de otras relaciones posibles.

Si se realiza cada uno de los movimientos que se enunciaron en el apartado anterior, existe una primera forma de entender la carencia de puntos de encuentro en torno a la "estética" y la "discapacidad", relacionado esto con el momento de la universalidad. Este momento da cuenta de una construcción de los cuerpos desde la idea de "normalidad", siendo imposible encontrar la belleza en aquello que se escapa a la norma.

Para pensar desde este primer momento, se toma la construcción médico-biologicista en torno a los cuerpos y la "discapacidad". A partir de la construcción social de una "normalidad" única, muchas experiencias quedan por fuera, y deben ser atraídas hacia ese centro gravitacional a través de múltiples lógicas rehabilitadoras. La "diferencia", entendida como "anormalidad", irrumpe en el campo visual de quien la percibe, momento a través del cual comienzan a operar una serie de clasificaciones y calificaciones. Estas moldean el sentir a través de categorías internalizadas tesoneramente en el recorrido de los "sujetos/as" por los diferentes espacios institucionales, propendiendo a la creación de lo que Dussel (2018) denomina como *juicio esteticida*. De este modo, lo "anormal" invade el campo visual como lo anti-estético directamente asociado a lo desechable, lo que salió mal y que, por consiguiente, jamás será identificado como fuente de

vida. Las miradas ancladas en la carencia se apropian del ser y estar del “sujeto/a”, situación que es reflejada en los diferentes campos de la vida. Ampliar la comprensión de la belleza desde una mirada que no toma como eje la relación entre “normalidad”-“anormalidad”, resulta imposible en este primer momento, ya que necesariamente la comprensión de la belleza se asocia a la construcción de cuerpos y experiencias consideradas buenas, positivas, valiosas, y demás adjetivos que excluyen todo lo que queda por fuera de esta unidad de medida del mundo.

En este primer movimiento, la discapacidad es asociada plenamente a la idea de déficit, las palabras “discapacidad” y “estética” parecerían no poder formar parte de una misma línea de razonamiento. Lo anti-estético aquí, se constituye como un prejuicio encallosado, un prejuicio que juzga de manera continua y que es exteriorizado por las miradas atentas y acciones violentas de los “sujetos/as”, quienes se alzan como jueces capaces de separar lo bello de lo feo. ¿Qué lugar queda aquí para la *pluriversalidad* de *seres*? Ninguno. Se escapa toda posibilidad de acción creativa y socialmente válida.

Sin embargo, el quiebre está hecho y existen puntos de escape a estas formas de comprensión del “otro”. Es por eso que pensar en una esfera de negación en un segundo movimiento ha permitido a distintos colectivos reconocerse en sus singularidades y construir una identidad a partir de ellas. Pero, a diferencia del momento anterior, que sin duda construye y reproduce “identidades dañadas”, la conformación de las identidades en este movimiento es proyecto colectivo que encuentra en la resistencia el camino para su reconocimiento.

De este modo, se da paso a una segunda constelación, la cual da cuenta de la negación, momento bisagra entre la sumisión al momento de la totalidad y la posibilidad de cambio que lleva a la liberación. Aquí los grupos que históricamente han sido negados comienzan a reconocer-se como grupos, como cultura y como seres capaces de producir lo propio.

En relación a la discapacidad, el modelo social abre una puerta para entender la construcción de los cuerpos desde otro lugar, un

lugar que, lejos de inhabilitar a los "sujetos/as", permite reconfigurar el campo de significación del mundo hacia lo social y no hacia lo biológico. Reconocerse en esa naturaleza negada es el puntapié inicial para la negación en términos dialécticos. Los puntos de interés que la sociedad ha colocado sobre los colectivos de las personas en situación de discapacidad ya no dan cuenta de sus intereses, los cuales han sido subsumidos ante una determinada forma de comprender el mundo. Es así que las personas en situación de discapacidad comienzan a alzar la voz sobre temas tales como la participación, política, educación, sexualidad, entre diversas cuestiones que se re-posicionan como fuentes de un interés *situado*, que parte de las propias experiencias para generar conocimientos y acciones sentidas.

A partir de los movimientos mencionados, los cuales sin duda tienen un lugar importante en el plano del pensamiento, pero también en la acción, es que se puede comenzar a pensar en la liberación como posibilidad, la cual tiene que ver con una construcción permanente que no puede partir de la reproducción de modelos dicotómicos de clasificación, sino que se encuentra relacionada con el reconocimiento de la *pluriversidad* como herramienta de comprensión del mundo. En palabras de Dussel (2018):

> Descolonizar encubre una negatividad (negar la colonialidad estética); liberar, en cambio, indica el momento positivo, crear la nueva obra de arte, la nueva estética. Por lo tanto, nos enfrentamos al momento poiético o creador del nuevo momento estético (p. 28).

Cobra aquí relevancia la emergencia de una nueva matriz visual alejada de los parámetros de la colonialidad. En este sentido, Barriendos (2011) expande las categorías de colonialidad (del ser/estar, el saber y el poder), planteando que, para lograr un diálogo intercultural, es necesaria la comprensión visual de otras culturas o grupos que fueron subsumidos a una lógica moderno-colonial y capitalista. Como menciona el autor, solo a partir de la emergencia de un diálogo visual amplio es que se puede pretender la deconstrucción de los estereotipos visuales que emergen a través de lo que denomina la *imagen archivo*,

las cuales se entienden como: “herramientas semiótico-sociales de concatenación, esto es, como signos disparadores de múltiples imaginarios subyacentes o iconicidades complementarias” (p. 27).

La invitación de este movimiento se encuentra vinculada a la posibilidad creadora de una nueva forma de captación de la belleza, ya que negar la colonialidad estética implica cambiar la relación entre el que observa y el que es observado, o quién queda atrapado en el juego de una mirada que reproduce patrones propios la modernidad clasista, patriarcal, racial y también normalizante. Solo a partir de esta negación se puede avanzar hacia el movimiento de liberación en tanto momento de creación, el cual va más allá y permite la identificación de una alteridad como bella, independientemente de quién se trate, ya que los parámetros de comprensión del mundo y, con ellos, de comprensión de lo bello se resquebrajan.

Esos cuerpos-“otros” que se encontraban dentro de lo anti-estético de acuerdo a una primera constelación, son ahora identificados como fuente de creatividad y posible belleza, como inspiración para la emergencia de un nuevo campo de experiencias y potencial fuente de orgullo. Cuerpos que pueden ser redescubiertos como fuente de deseo. En este movimiento, la “discapacidad” pasa a ser una característica más de los *seres* que la habitan, una característica dentro de tantas otras.

Para tratar de materializar estas cuestiones que fueron trabajadas a partir del rodeo teórico- reflexivo, se puede tomar como ejemplo la experiencia generada por la comunidad sorda en lo que refiere a la construcción de una nueva estética visual que ha llevado a una redefinición del campo de sentido que se le asigna a la Lengua de Señas (LS), la cual hoy es entendida como elemento identitario, cultural y lingüístico.

La fluidez al señar, la armonía de sus movimientos, la gestualidad, el aporte sustancial a la construcción del mundo para las personas sordas, han logrado otorgar reconocimiento a esta forma de comunicación y han expandido la posibilidad creadora de esta comunidad que hoy se amplía a diversos campos tales como el arte en su sentido

más amplio, la educación, la construcción de una memoria comunitaria, etc.[3] El papel activo que referentes de la comunidad sorda están teniendo en la reconstrucción de una historia comunitaria (que es transmitida a través de su propia lengua) resulta un ejemplo muy claro para visualizar este movimiento último. Las personas sordas ya no son enunciados por un otro oyente, sino que se re-apropian de su capacidad enunciativa y de la necesidad de ser ellos mismos quienes transmitan su cultura a las nuevas generaciones. La LS, cada vez más presente en diferentes espacios institucionales, hoy también se impregna en muchos murales que fluyen en la ciudad a través de alfabetos dactilológicos, siendo una herramienta de comunicación visual que aporta a la reconfiguración de las *imágenes-archivo*, movimiento necesario a la hora de otorgar naturalidad y presencia en el espacio cotidiano. De este modo, esta lengua viso-gestual renace en su máxima expresión, a disgusto de aquellos que buscaron (y aún hoy buscan) persistentemente que se desvanezca y que sea suplantada por múltiples formas violentas y deshumanizantes de comunicación para este colectivo. Pese a esto, se instala en el imaginario comunitario a través del diálogo visual generado entre personas sordas y oyentes, aportando a la construcción de un nuevo sentir con respecto a esta forma de comunicación, un sentir que hoy día no resulta ajeno a nadie.

Las luchas que llevan los colectivos de personas en situación de discapacidad para legitimar su presencia en diferentes espacios no son menores a la hora de construir una nueva estética visual, partiendo de que el acto de ver se constituye como un acto político cargado de sentido que determina los imaginarios sociales.

A partir de la *colonialidad de ver* se gestan, según Barriendos (2011), tecnologías visuales que apuntan a la inferiorización del otro. En este sentido, las ausencias no resultan inocentes y las presencias

[3] Con lo dicho aquí no se pierde de vista todas las carencias en torno al reconocimiento del estatus lingüístico de la LS en diversos espacios, discusión que trasciende los cometidos de este capítulo. Sin embargo, también se cree importante recuperar el sentido creador que la LS ha logrado ganarse a través del tiempo.

dan cuenta de un acto político que, a partir de recuperar la presencia como derecho, invade el campo visual de aquellos que, hasta el momento, eran omisos ante determinadas situaciones “no vistas”.

Es así que el tránsito de personas en silla de ruedas por las calles en ausencia de rampas y veredas accesibles, la presencia de personas sordas en diversos ámbitos que no contemplan la figura del intérprete, entre otras posibles situaciones, inundan el campo visual, produciendo miradas expectantes que buscan familiarizarse con esa situación que genera incomodidad e incomprensión. Este diálogo visual generado a partir de las presencias lleva a resignificar las *imágenes- archivo* que han sido construidas desde una primera constelación de la estética en dónde el otro es sinónimo de fealdad, de rareza y posible germen de miedo. Dicha presencia, por el contrario, guarda una gran potencialidad de cambio a partir de la re-configuraciones de sentido sobre los escenarios visuales cotidianos.

En este marco, la liberación se presenta como posibilidad de algo nuevo, siendo necesario para su expresión el desarrollo del diálogo intercultural y respetuoso, el encuentro de diversos mundos que entiendan a la *pluralidad de seres* como una virtud, una necesidad que oxigena, que nutre y libera, siendo esto indispensable en la construcción de una nueva estética. En este momento, las personas en situación de discapacidad no solamente son reconocidas en sus luchas por la conquista de nuevos espacios político-institucionales, sino también son comprendidas como fuente de creación de lo bello, lo deseado y lo posible.

La estética desde lugares plurales

El lugar en que se ha colocado a muchos cuerpos “otros” en función a su no-tener, su, no-llegar, en definitiva su *no-ser,* configura la *línea abismal* (De Sousa Santos, 2015) que divide y categoriza a las personas de acuerdo, entre otras cosas, a ciertas medidas de belleza históricas y socialmente construidas. Lo sospechoso de todo esto, radica

en la cantidad de seres que quedan por fuera de lo establecido, y más sospechoso se vuelve aún cuando quienes quedan por fuera de esa “medida estética” del mundo son quienes reúnen rasgos fenotípicos considerados como no eurocéntricos, o que quedan configurados por fuera de la comprensión de la “normalidad”.

Es así que, cuando hablamos de “discapacidad”, el diagnóstico de la deficiencia que emerge desde un modelo biologicista de comprensión de los cuerpos, termina primando y actuando como un elemento clasificador en sí mismo. A partir de aquí, se relega automáticamente a la población comprendida dentro de la “discapacidad” a un lugar en donde parece que lo único a trabajar parte de lógicas rehabilitadoras con propósitos de encausamiento, perdiendo de vista diversas cuestiones que hacen a la vida de cualquier persona, tales como la sexualidad, la configuración de la identidad, la política, la participación, la educación, etc.

Desde una perspectiva de la liberación, es urgente desnaturalizar la construcción hegemónica de la estética para, de este modo, volver a la esencia que constituye a cada ser y que se exterioriza y se expande de formas singulares. Es algo que no debería seguir reglas ni formatos encorsetados. Mucho menos, en el afán de seguir dichas reglas, debería limitar la felicidad y las formas plurales en que los cuerpos se expresan, siendo la prisión a los estereotipos, otro de los grandes “triunfos” del mercado de consumo.

De este modo, para hablar de una reconfiguración del *diálogo visual* que lleve a otra comprensión de la estética, un primer elemento necesario parte de la puesta en tensión de dicha categoría, sobre el entendido de que de esta forma se podrá desandar las lógicas coloniales tan dolorosas y violentas que han dejado a más personas del lado vulnerable de la línea. Otro elemento imprescindible tiene que ver con las presencias de aquellos que han sido negados, ya que la irrupción de los cuerpos en el espacio cotidiano, en el campo de las experiencias sociales y comunitarias es condición previa a la posibilidad, dado que en su ausencia redunda el éxito de todas las formas universales de construcción de una normalidad única.

Re-configurar, re-pensar, desandar ciertos caminos, hace que la discapacidad como categoría se diluya, que los criterios estéticos sean entendidos como construcciones sociales, y que a partir de dicha comprensión se deje el criterio arcaico de clasificaciones carentes de sentidos reales para dar lugar a la *pluriversidad de seres* que habitan, viven y transitan por los espacios sociales, siendo este el punto de partida de la tan añorada liberación.

Bibliografía

Barriendos, Joaquín (2011). La colonialidad de ver. Hacia un nuevo diálogo Visual interepistémico. *Nómadas*, 35, 13-29.

Bauer, Carlos (2008). *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: Siglo XXI, CLACSO.

Dussel, Enrique (2015). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Buenos Aires: Planeta Plutón.

Dussel, Enrique (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Revista Praxis*, (77), 1-37.

Dussel, Enrique (2020). *Estética de la liberación Latinoamericana* [Video]. Clase 1 a la 10. https://www.youtube.com/@enriquedussel8948

Parte II

Sentipensando la "discapacidad" desde nuestros entramados situados

Capítulo 5

Indagación social de la discapacidad desde la expresividad/creatividad

Fundamentación, antecedentes y experiencias

María Paula Zanini

En las últimas décadas hay complejos aportes desde los estudios sociales del Sur Global que proponen miradas críticas en torno a cómo abordar la discapacidad en relación a las transformaciones de los procesos de estructuración social. En ese camino, como parte del proceso de indagación que comprende el proyecto de investigación actual, se busca explicitar algunos interrogantes específicos en torno a la relación entre discapacidad, expresividad y sensibilidades sociales.

Analizar la discapacidad como problemática social conlleva interrogar las perspectivas desde las cuales nos preguntamos sobre lo social, y por ende atravesar los modos que subyacen los esquemas teóricos, epistemológicos y metodológicos desde los cuales la "miramos". Por lo tanto, primero se plantean debates teórico-epistemológicos contemporáneos para estudiar la configuración de la normalidad/anormalidad desde su raigambre colonial y moderna en el contexto neocolonial del Sur Global. Luego se sistematizan antecedentes que abordan la relación entre discapacidad-expresividad-inclusión y que dan relevancia a los interrogantes de este escrito. Por último, se comparte la experiencia de un proyecto de extensión

universitaria que propone una metodología de investigación desde la expresividad/creatividad y la relación con la dimensión virtual/digital/móvil.

Sobre la mirada

Para desarrollar la tensión entre discapacidad, expresividad y sensibilidades es necesario replantear algunas categorías epistémicas y analíticas que subyacen al modo en que, desde lo social, se aborda la discapacidad. Por ende, uno de los ejes transversales de este camino de indagación es atravesar distintos enclaves en función de abordar la discapacidad desde/hacia una sociología de los cuerpos y las emociones.[1]

En ese sentido, es imprescindible repensar el dualismo como lógica que atraviesa la forma de pensar lo social desde su herencia moderna y europea (Scribano, 2010a). Tal separación y demarcación se constituye como lógica in-corporada en la práctica de analizar lo social en tanto trama que vuelve aceptable una distinción que a su vez es condición básica para la lógica capitalista.[2] En este esquema, la distinción normal-anormal constituye un eje transversal para profundizar en la vigencia de la episteme capacitista que configura a las sociedades del Sur Global.

Específicamente, es clave indagar en los procesos que subyacen a tal dicotomía como demarcación de distancia corporal, material,

[1] Esta perspectiva se inscribe en una trayectoria de reflexión sobre el cuerpo y las emociones. En este sentido, es posible observar que los abordajes sociológicos sobre este temática se remontan a los "clásicos", Georg Simmel (Bericat Alastuey, 2001; Le Breton, 2002), Marx (Haber, 2007), pudiéndose incluir a autores como Erving Goffman (2001), Norbert Elías (1993), Pierre Bourdieu (1991) y Anthony Giddens (1991), entre otros.

[2] Scribano (2010a) recupera la relación entre la incorporación de la dicotomía en la ciencia moderna con la privatización y represión de las pasiones y la lógica del premio-castigo como imperativos y mecanismos sobre los que se edifica el capital moderno y occidental.

cognitiva y social en las sociedades contemporáneas del Sur Global. Sobre todo, retomando la noción de ideología de la normalidad y los procesos de normalización que traman los esquemas epistémicos y ontológicos en los que se construye el modo de nombrar, clasificar y percibir el mundo.

Ya desde distintos estudios críticos de discapacidad es posible rastrear cómo distintas nociones como la de cuerpo ideal, déficit e integridad corporal obligatoria son nociones sobre y desde las cuales se estructuran los regímenes de sensibilidades actuales constituidos sobre la dicotomía normal-anormal. Puntualmente, desde la constitución histórico-social de la normalidad la incorporación de la idea de déficit como un efecto de evidencia constituye una marca fundamental de la política de los cuerpos políticos vigentes (Rosato et al., 2009). Incluso, por aportes más recientes, como la Teoría Crip, con la noción de integridad corporal obligatoria desde parámetros culturales que en lo cotidiano se vuelven limitaciones materiales e impuestas (McRuer, 2018; Moscoso-Pérez, 2018).

Abordar la discapacidad en el marco del capitalismo neocolonial implica reconocer la configuración epistémica positivista, organicista, moderna y colonial de la ideología de la normalidad vigente (Yarza de los Ríos et al., 2019). Sobre todo, asumiendo que tal matriz de pensamiento se consolida sobre la pretensión de universalidad en tanto única forma válida de conocimiento, así como la primacía de la dualidad como modo privilegiado de comprender la realidad (Marañón Pimentel, 2014). Por ende, abordar una mirada crítica implica tensionar el proceso casi desapercibido que subyace a la naturalización de la noción de normalidad en las demarcaciones sociales como una sola forma válida de ser y estar en el mundo (Míguez, 2020).

En el proceso de producción de conocimiento atravesada por la lógica del orden colonial, la idea de racionalidad de la episteme moderna es entendida como por encima de la Naturaleza y desprovista de toda afectividad. Trama donde la lógica de lo universal toma preponderancia en el marco del epistemicidio radical que opera sobre una diversidad de conocimientos existentes y posibles. Expropiación

histórica sobre la cual toma forma una demarcación abismal originaria que conlleva la posibilidad de un otro no existente y por ende conocimientos no válidos (Machado Aráoz, 2012).

Continuar la pregunta por una perspectiva crítica es sostener cómo la lógica del orden colonial encarna los procesos de normalización de lo capaz-incapaz. Esto, sin perder de vista los mecanismos intrínsecos a la lógica depredatoria marcada por la coagulación del conflicto y el camuflaje de la explotación. Sobre todo, focalizando la mirada respecto a la imposición colonial en tanto principio epistémico-político que presupone un modo de vida como único, superior y con efecto de verdad.

Recuperando los procesos que subyacen y demarcan los esquemas epistémicos desde los cuales se analiza lo social, es posible tensionar la impronta colonial de la primacía de la dicotomía capaz-(in)capaz en tanto dispositivo incorporado de los regímenes de sensibilidades que aparecen a partir de la modernidad. Por ende, en la compleja tensión entre las distintas aristas de la dominación, como es la que da cuenta de la historia del capitalismo-colonialismo-patriarcado, es necesario incorporar la lógica de sujeción inherente que comprende el capacitismo,[3] en tanto modo que sostiene la vigencia de la ideología de la normalidad.

Repensar el aparato científico-tecnológico moderno como legado de la revolución –(in)volución– epistémica colonial, implica un interesante punto de apertura para profundizar en teorías sociales del sur que abordan la discapacidad. La pretensión de normalidad que subyace al modo en que lo capaz-discapaz se encarna en los regímenes de sensibilidad de nuestras sociedades tiene mucho que ver con la herida colonial: no deja nada fuera de su órbita, aparece bajo la

[3] En referencia al capacitismo "(...) entendiendo al mismo como la argumentación medicalizada que prioriza algunas funciones corporales como centrales y se organiza de acuerdo a un patrón de belleza normativo. El capacitismo, resulta necesario para el modo de producción capitalista, y se reedita en nuestro contemporáneo asumiendo particulares formas mercantilizadas" (Danel, 2019, p. 96).

presuposición indiscutible de lo unívoco y universal (Yarza de Los Ríos et al., 2019).

La situación colonial actual está marcada por una "renovada" situación colonial post-independentista donde persisten lazos coloniales en el marco de la transformación del capitalismo en tanto máquina depredatoria de las energías sociales y corporales (Scribano, 2012). Por ende, analizar las geometrías corporales contemporáneas y, con ellas, las distancias y proximidades que una sociedad demarca entre los cuerpos, conlleva a comprender cómo la normalidad atraviesa tales demarcaciones. Abordaje que conlleva consigo comprender la continuidad/distanciamiento de las prácticas coloniales imperantes –entre ellas las marcadas por la ideología de la normalidad– vueltas religión.[4]

Por ende, recuperar una mirada oblicua en torno a la discapacidad implica analizar la política de los cuerpos y los regímenes de sensibilidad, dando cuenta de los procesos históricos y sociales que subyacen a la racionalidad desde la cual se construye el conocimiento, así como desde los cuales se edifica el modo en que analizamos lo social desde el Sur Global. Mirada potencial para conocer lo social a través de un lugar epistémico *otro* que propone un "corrimiento" de las parejas epistemológicas "tradicionales" (Scribano, 2010b). Esto, asumiendo el lugar central del cuerpo en tanto locus fundamental que es el centro de la expropiación y la depredación (Scribano, 2013). Por lo tanto, es necesario preguntarse por la inscripción de los antagonismos como el de lo normal/anormal, capaz/incapaz en la política de los cuerpos del Sur Global.

[4] Aquí se busca abordar a modo de aproximación una reflexividad crítica de la discapacidad que recupere al cuerpo como lugar de la conflictividad para abordar las sensibilidades, representaciones y prácticas de la dominación. Si bien excede a los objetivos y extensión de este escrito profundizar en los distintos debates que, desde las ciencias sociales, tensionan conocimiento y colonialidad, aquí se propone articular distintas intersecciones que en la pluralidad de las teorías sociales desde (y en) el Sur Global permiten repensar los esquemas teórico-epistemológicos desde los cuales se aborda la discapacidad en la actual situación colonial.

Discapacidad, expresividad e inclusión/exclusión social

En Córdoba, y Argentina en general, estudios realizados en los últimos cinco años abordan el trabajo artístico dentro de instituciones educativas en el marco de festivales cordobeses (Alarcón y Alarcón, 2018), así como otros indagan en eventos similares en otras ciudades del país (Aschieri, 2020; Isla et al., 2021). En el plano latinoamericano se expanden estas prácticas, dando visibilidad a experiencias artísticas desde la discapacidad que interrogan la "normalidad", integrando distintas técnicas artísticas en proyectos de gestión cultural y puestas en escena. También en México el teatro inclusivo Compañía Teatro Ciego, Seña y Verbo (Pérez Delgado, 2014; 2015) o el Proyecto Buro (Querétaro, México) de gestión cultural, proponen iniciativas desde la discapacidad (Herrera Oceguera, 2016).

Dentro de estas experiencias latinoamericanas, hay proyectos que se caracterizan por articular técnicas corporales específicas desde la danza en proyectos dirigidos a la población de Personas en situación de Discapacidad (PsD): en Perú, el laboratorio Contacto Improvisación (Baraybar Larco, 2020); en Chile, la práctica teatral aplicada (Romero Rojas, 2020); y, en Brasil, el proyecto de danza educativa dirigida a niños con discapacidad física (Rossi-Andrion y De Abreu Munster, 2021). También hay abordajes sobre proyectos de artes escénicas como es el caso del Concierto Inclusivo Sonrisas de Esperanza de música (Ecuador) (Zanafria Sánchez, 2020) y la experiencia de la bailarina chilena Lorenza Bötnner (Ayram, 2020).[5]

[5] En tanto antecedentes relevantes, en el plano internacional estas prácticas expresivas también son problematizadas y abordadas desde su especificidad, asumiendo que "(...) la creación escénica con personas con personas en nuestro país, al igual que internacionalmente, aparece en los escenarios desde hace tan solo tres décadas" (Ojeda y Flysi, 2015, p. 3). En España, fundamentalmente propuestas escénicas como *Alta realitat*, Contando hormigas, Lisarcola, Compañía Palmyra Teatro, o proyectos educativos que proponen muestras escénicas como Danza mobile (Navarro, 2021), *Frizsthco*, *Moments arts*, El tinglao, entre otras, tensionan la participación/integración/inclusión de la población con discapacidad en la escena artística (Ojeda y Flysi, 2015). Sumando aportes respecto a cómo potenciar la expresividad a través de la práctica de la experiencia sensorial: expresividad en la oscuridad (Lluch Rodriguez, 2007). En esa

Tanto en Córdoba como en Latinoamérica, históricamente se ha focalizado el estudio del arte en la discapacidad dentro del plano educativo-institucional, pero es evidente que en estudios más recientes hay una visibilidad creciente de espacios escénicos y de formación de danza que se indagan desde diferentes campos de lo social. De la mano de la amplia producción de estudios críticos en discapacidad en Latinoamérica y el Sur Global, esto fundamenta su preeminencia en tanto acciones transversales a la red conflictual que teje la problemática de la discapacidad en los procesos de estructuración actuales.

Respecto a los antecedentes teórico-metodológicos que indagan dimensiones en torno a la relación entre discapacidad-expresividad-inclusión/exclusión social se identifican cuatro conjuntos de producciones según los ejes teóricos específicos:

> a) Dentro de estudios culturales que abordan el carácter comunitario de la danza hay algunos que enfatizan en la relación entre danza y discapacidad. Parte de ellos estudian la experiencia de la danza integradora introduciendo la noción de cuerpo discapacitado vivenciado como una desposesión de su capacidad simbólica expresada en limitaciones corporales y físicas. Es decir, se habita una deficiencia, una desigualdad en tanto construcción social y barrera estructural mediada por un condicionamiento físico (González Gonz y Macciuci, 2013). Dentro de tal discusión, se problematiza la danza como herramienta vital para mejorar la calidad de vida de la persona con discapacidad. Vastos antecedentes abordan el arte como herramienta posibilitadora de la integración e inclusión social donde se analizan las relaciones entre arte y procesos de subjetivación vinculada a prácticas como la terapia artística, arte terapia, entre otros. Profundizando en distintas experiencias de talleres de arte, se analiza un plus que es trasfondo de la tarea creadora, donde el sujeto aparece como revelado (Bottini, 2014).

---

misma línea, se reconoce la trayectoria del movimiento artístico de la discapacidad en los Estados Unido desde proyectos como *AXIS Dance Company* y *Kinetic Light* donde se focaliza en la integración de la población de PsD a través de la danza profesional (Sandahl, 2018).

b) Como parte de los enfoques que enfatizan la potencialidad de la danza en tanto intervención, transformación o cambios en relación a los colectivos o sujetos sociales. Hay vasta bibliografía desde áreas como la psicopedagogía, investigación en artes y educación que profundizan en el Arte inclusivo. En este marco se analizan prácticas entendiendo al arte como lenguaje conector y herramienta de reconocimiento propio (Alzate Coca, 2018). Dentro del mismo, hay análisis sobre la noción de discapacidad intrínseca a las prácticas del arte inclusivo atravesadas por la paternalización y estigmatización de esta población (Martínez Fernández y Fernández Ramírez, 2017). En relación a este eje, hay estudios que hacen hincapié en la relación entre artes escénicas y discapacidad al enfatizar en la profesionalización de los participantes en proyectos artísticos escénicos desde una mirada basada en la superación, al entenderla como parte de una experiencia transformadora. En ese camino hay trabajos que analizan las artes escénicas como medio para la inclusión de jóvenes con discapacidad en tanto grupo marginal excluido. También se focalizan en el empoderamiento como voluntad de utilizar el poder propio para obtener aquello por lo que se tiene derecho en la sociedad (Delgado y Humm-Delgado, 2017; Wexler, 2016); así como también entienden al arte como apertura a nuevos imaginarios (Bocanegra-Cifuentes, 2015). Desde los enfoques planteados por los *Disability Studies* (Oliver, 1998; Oliver & Barnes, 2012) se abordan los "*Disability arts*" como conjunto de eventos artísticos que incluyen a PsD, considerados un foro político y artístico que desafía/expone las imágenes negativas de la discapacidad en relación a las imágenes de pasividad, dependencia, discriminación y opresión (Vasey, 2007; Wexler, 2016). Algunas indagaciones contemporáneas retoman tales claves analíticas para abordar la representación de la diversidad funcional en las expresiones artísticas hispánicas (Checa y Hartwig, 2018), así como la tensión entre discapacidad-arte-pobreza en contextos de reformas neoliberales (Wexler, 2014). También se aborda la relación entre prácticas expresivas y movimientos sociales de la discapacidad entendiendo al arte como política de identidad del movimiento de discapacidad artistas/discapacitados (Solvang, 2012). En este camino, un conjunto de estudios introducen perspectivas que retoman estudios críticos de

la discapacidad al tensionar la dualidad normalidad-anormalidad, y repensar la praxis transformativa de las relaciones de poder en tanto posibilidad de transformación creativa y emancipadora, insistiendo en restituir la poética de la belleza y la decencia desde otras miradas y prácticas (Ramírez et al., 2013). También, al analizar la espectacularización de la discapacidad, hay perspectivas que indagan en la imagen "melancólica" de la misma reproducida en los medios de comunicación y en el lugar de la rehabilitación y la solidaridad en el tipo de estructuración y de relaciones sociales (Ferrante, 2016; 2017; Sánchez Calvo, 2017). Además, hay análisis que miran la reconfiguración de la sociedad 4.0 para estudiar las artes a través de la tecnología, en tanto complejas relaciones sociotécnicas multimodales que rodean la tecnología y el acceso como una política fundamental de la discapacidad (Temple Jones et al., 2021).

c) Dentro de abordajes que indagan en distintas dimensiones teórico-metodológicas en relación a la danza y la expresividad como aportes específicos a la producción de conocimiento científico, hay un conjunto de ellas que hacen énfasis en las artes escénicas en general, en tanto expresión específica que tensiona el contexto de desigualdad-exclusión. Se entiende la expresión escénica como una manera de conocer la visión del mundo de las PsD, así como también las prácticas que resignifican lo estético, tensionando la noción de lo deforme y lo dionisíaco (Ojeda Abolafia, 2005). También se focaliza en el tipo de construcción narrativa, las imágenes y los significados sobre personas que se expresan, replanteando una estética de la deficiencia (Bohrer Gilbert, 2017).

d) Por último, como parte de abordajes que analizan propuestas metodológicas para la investigación social en torno al arte y la expresividad, hay una multiplicidad de análisis de resultados de proyectos de investigación-acción participativa donde se involucran a jóvenes con discapacidad como co-investigadores a través de enfoques emancipatorios o evaluando su implicancia en la participación comunitaria (Alvarado et al., 2009; Doucet et al., 2021; García Morales y González Temeer, 2016), así como programas de intervención que abordan el deporte inclusivo (Pérez-Tejero, 2012).

Como parte de estos antecedentes, desde una sociología de los cuerpos y las emociones hay un complejo recorrido de investigación que concibe la expresividad como camino de indagación social (D'hers y Musicco, 2015; Scribano, 2013; 2014; Scribano y D'hers, 2013). Desde esta perspectiva teórico-metodológica, se proponen técnicas de investigación cualitativa que entienden las distintas prácticas expresivas como privilegiadas (y la danza en particular) para potenciar la escucha, la mirada y la percepción sobre las realidades sociales. Algunas recientes investigaciones dan cuenta de la aplicación de estas estrategias de indagación social en proyectos donde el objetivo es abordar prácticas protagonizadas por PsD (GEDIS, 2016; Míguez, 2017).

Tal revisión bibliográfica da cuenta de la proliferacion y cada vez mayor visibilidad de los eventos artísticos protagonizados por PsD como objeto de los estudios sociales. Sobre todo, toma relevancia la necesidad de indagar con nuevos interrogantes y enfoques metodológicos la relación entre expresividad-discapacidad-inclusión/exclusión social, desde una mirada de lo social en relación con estudios críticos en discapacidad. En esta línea, son antecedentes relevantes tales enfoques interdisciplinarios que introducen nuevas dimensiones de análisis, como es el abordaje de lo expresivo mediado por lo digital, la propuesta de nuevas estrategias de investigación/intervención, así como también las preguntas en torno a las mediaciones entre normalidad/anormalidad desde lo estético, material y sensible. Sobre todo, fundamentando la mirada desde una investigación sociológica que dé lugar a la preponderancia de las prácticas expresivas como una parte fundamental del entramado social contemporáneo del Sur Global.

La expresividad/creatividad como camino de indagación social

La expresividad/creatividad como camino de indagación es el eje teórico-metodológico del proyecto de investigación que enmarca

este escrito, así como el de dos proyectos de extensión realizados entre el año 2019 y 2022 en Córdoba. En este apartado compartimos[6] la experiencia del proyecto de extensión "Discapacidad, expresividad e inclusión. Proyecto socio-cultural de articulación entre la población de Personas con Discapacidad y la comunidad universitaria", realizado en articulación entre el trabajo del Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social[7] y el área artística de un Centro Educativo Terapéutico de Córdoba (CET).

Este CET es una institución educativa–terapéutica que forma parte de la escena artística-expresiva compuesta por festivales y eventos de articulación social. Está compuesta por un área artística –que integra un trabajo que engloba desde artes visuales, teatro y danza, hasta música de ritmos populares latinoamericanos– que aborda la producción, circulación y puesta en escena de jóvenes/adultos integrantes del proyecto educativo. En el territorio cordobés, muchas de las prácticas que vinculan arte-discapacidad se enmarcan como "áreas expresivas" dentro de proyectos pedagógicos y terapéuticos de distintos centros educativos y escuelas especiales. Por lo tanto, teniendo en cuenta la vasta preponderancia de la producción expresiva-artística, fue interesante focalizar en la misma entendiéndose como espacio potencial para la indagación, visibilización y articulación con las PsD.

En ese camino, el objetivo de este proyecto de extensión tuvo la intención de generar posibilidades de emergencia de ciertas sensibilidades sociales a partir de la conjunción entre distintos actores

[6] En este apartado se comparte desde la primera persona el trabajo realizado en conjunto desde el equipo integrado por integrantes de la comunidad educativa de la UNVM, profesionales del área artística del CET y jóvenes asistentes de la institución.

[7] El Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social (CIECS-CONICET) es un colectivo académico de la ciudad de Córdoba dirigido por el Dr. Adrián Scribano y co-dirigido por el Dr. Pedro Lisdero que busca abrir un espacio académico donde se propone trabajar, desde diversas perspectivas, los aportes teóricos, metodológicos y epistemológicos de los estudios sobre los fenómenos de acción colectiva y conflicto social. En este marco, también se busca articular, alrededor de los fenómenos de acción colectiva, diversas investigaciones sobre protesta, conflicto y movimientos sociales en Córdoba y el país.

sociales, como es la población de PsD, la comunidad universitaria y otros actores de la sociedad civil. Se buscó generar espacios de expresión colectiva para las PsD, con el fin de indagar en las emociones y sensibilidades de los sujetos, en condiciones sociales de existencia particulares, y que posibilitaron la interpretación de su realidad social. También se asumió que la propia creación de esos espacios es en sí misma una instancia de intervención, al crear las condiciones de aparición de la expresividad y ver/escuchar lo “apresado” en sujetos excluidos históricamente (Scribano, 2013; 2016).

En ese marco, se realizaron distintas propuestas metodológicas desde la expresividad/creatividad buscando poner en juego los saberes de cada uno, a través de un proceso de indagación e intervención que articulara recursos expresivos, técnicas cualitativas de indagación y prácticas colectivas. Este proceso contribuyó a diseñar un proceso de adecuación de las estrategias previstas para las siguientes etapas que se vieron atravesadas por las restricciones del confinamiento a causa del COVID-19. Por lo tanto, las instancias de “actividades de encuentro” desde la expresividad (centralizada en la expresión corporal y en la dimensión visual de la misma) fueron replanteadas desde la problematización de la dimensión virtual/digital. Se repensó la relación entre lo visual-digital-móvil en la recuperación de una larga tradición reflexiva que busca potenciar la dimensión expresivo-creativa como espacio transformativo del mundo social (Scribano, 2013).

Por lo tanto, en el marco de una estrategia de observación-participación en los grupos de Whatsapp –que fue la plataforma desde la cual se reconfiguraron los vínculos institucionales entre docentes y jóvenes-adultos– realizamos un video interactivo colaborativo (que fue subido a la plataforma de Youtube) a partir de un guión que tuvo como lógica de interacción el insumo de diálogos virtuales recuperando audios, videos, palabras, stickers y otros recursos digitales utilizados por jóvenes-adultos del CET. En este proceso se recuperó como temática una experiencia expresiva propia del CET que fue la “celebración de la Pachamama” –festejo histórico en la institución–,

que en el contexto de pandemia se la adaptó a través de una Transmisión en Vivo de Facebook. Finalmente, en articulación con el espacio virtual sostenido desde el perfil de Facebook institucional y los grupos de WhatsApp internos, promovimos la reflexión de las PsD acerca de las diferentes opciones que proponìa el video-interactivo, habilitando un segundo momento de expresividad, esta vez mediado por la comunidad virtual implicada en la red social.

La indagación posibilitó reconocer algunas claves analíticas transversales respecto a la política de los cuerpos vigente, donde se evidenciaron distancias y proximidades –materiales, simbólicas y cognitivas– respecto a los lugares que ocupa la población PsD en esta sociedad del Sur Global. En el contexto de pandemia, las políticas estatales dirigidas a la discapacidad se vieron resentidas, y la circulación de las PsD en la ciudad se hizo más "hacia dentro". Así pues, el formar parte de lo social supuso el aprehender la capacidad de lo digital.[8] Por lo tanto, la sostenibilidad de los distintos espacios expresivos –como es el que se da en el área artística de esta institución– es un nodo imprescindible para repensar las condiciones de expresión de esta población. Esto, asumiendo que indagar lo expresivo/creativo en todos los espacios de intercambio y socialización (instituciones educativas, talleres artísticos, festivales, etc.) implicó cuestionar la digitalización mediante el uso de plataformas y redes sociales.

En ese camino, el Video Interactivo tuvo el objetivo de generar condiciones de expresividad de las PsD. Buscamos recuperar la noción de "unidades de experienciación" (Scribano, 2016), que propone una superación de la división entre unidad de observación y unidad de análisis, proponiendo un espacio de inter-acción de la vida vivida que proponga una co-construcción entre investigadores-investigados. Por lo tanto, a la hora de pensar un dispositivo audiovisual que recupere las prácticas expresivas cotidiana de los jóvenes/adultos en

[8] Esta relación entre políticas sociales y discapacidad fue resultado de las etapas iniciales de este proyecto a través de un relevamiento virtual y entrevistas a referentes clave. Estas dimensiones fueron analizadas en Zanini (2020).

el marco de la práctica institucional, la propuesta de un Video Interactivo donde había distintas opciones de desenlace de la historia contada, ponía "la decisión" de quién estaba mirando como posibilidad para la expresión.

Aperturas reflexivas

A lo largo del presente escrito se explicitan dimensiones transversales para analizar la normalidad/anormalidad desde su configuración epistémica contemporánea. A su vez, se da cuenta de la relevancia y mayor visibilidad de espacios escénicos y de formación de danza protagonizados por las PsD, que se indagan desde diferentes campos de lo social. En ese camino, se fundamentan preguntas teórico-metodológicas en torno a la expresividad/ creatividad como camino de indagación a partir de una experiencia empírica particular.

La conjunción de los distintos interrogantes que atraviesan este trabajo explicita aperturas en torno a una reflexividad propuesta desde una sociología de los cuerpos y las emociones. Una re-fundamentación epistémica que tensiona el carácter unívoco y universal como esquema incorporado de pensamiento desde su anclaje colonial y moderno, desde el cual analizamos el mundo de lo social y, por ende, la discapacidad. En el marco de un epistemicidio abismal que se torna como universal y silenciador, emerge la necesidad de abrir la mirada a nuevos modos de indagar desde teorías sociales del sur como puerta de apertura a nuevos caminos de indagación.

En el marco de las propuestas atravesadas por los desafíos metodológicos que desde las ciencias sociales se proponen (De Sena y Lisdero, 2014; Scribano, 2013; 2016), hay una intrínseca relación con las nuevas dimensiones analíticas que plantean los estudios sobre expresividad-discapacidad-inclusión/exclusión social. En los últimos años, toma relevancia en el campo de los estudios en discapacidad una estrategia transversal de indagación que asume como dimensión privilegiada las condiciones de expresividad/creatividad como

mediación transversal para reconfigurar la escucha (de silencios, ausencias y emergentes) en torno a la dialéctica entre normalidad/anormalidad. Desde ese camino teórico, epistémico y metodológico que indague en la política contemporánea de los cuerpos, es necesario recuperar una teoría social del sur que indague en las lógicas del capital, los procesos de normalización y las sensibilidades desde las cuales se consolida la vigencia de la ideología de la normalidad.

Bibliografía

Alarcón Celinda y Alarcón Paola (2018). Discapacidad y participación. Construyendo procesos de participación desde un enfoque de derechos [Trabajo Final de Grado. Lic. en Trabajo Social] Universidad Nacional de Córdoba.

Alvarado, Alejandra, Moreno, María Elisa y Rodríguez, María Clara (2009). Inclusión social y participación comunitaria: una perspectiva de trabajo frente a la discapacidad. *Ciencia y enfermería*, *15*(1), 61-74.

Alzate, Diana Valentina (2018). Arte y educación para la inclusión social. Plan de formación de públicos en cine colombiano para personas con discapacidad visual o auditiva. *NOVUM, revista de Ciencias Sociales Aplicadas*, *2*(8), 78-86.

Aschieri Patricia (2020) Corporalidades diversas en movimiento. Descentrar la danza de la danza. *Revista Arte da Cena, 6*(2).

Ayram Carlos (2020) Notas para exhumar un cuerpo, Lorenza Bötnner: performance y discapacidad. *Nómadas*, 52, 167-181.

Baraybar Larco Alejandra (2020). Más allá de los discursos de la discapacidad: El cuerpo en el Contacto Improvisación. [Tesis para optar el título profesional de Licenciada en Creación y Producción Escénica]. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bocanegra-Cifuentes, Melvy (2015). Arte, discapacidad y posconflicto en Colombia. *Revista Eleuthera, 12*,131-140.

Bohrer Gilbert, Ana Cristina (2017). Narrativas sobre el Síndrome de Down en el Festival Internacional de Cine sobre Discapacidad Assim Vivemos. *Interfaz-Comunicación, Salud, Educación*, *21*, 111-121.

Bottini Mónica (2014). Personas con discapacidad: algunos conceptos sobre el clivaje arte / subjetivación. En Silvia Necchi, Marta Suter y Andrea Gaviglio (comps.). *Personas con discapacidad: su abordaje desde miradas convergentes* (pp. 175-191). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Checa Julio y Hartwig Susan (eds.) (2018). *¿Discapacidad? Literatura, teatro y cine hispánicos vistos desde los disability studies.* Berlín: Peter Lang GmbH.

D'Hers, Victoria y Musicco, Cecilia (2012). Danza, movimiento y pensamiento. Algunas experiencias en la Ciudad de Buenos Aires. *Boletín de Prácticas y Estudios de Acción Colectiva*, (14), 53-67.

Danel, Paula (2019). Discapacidad y matriz colonial: el caso de las políticas de discapacidad en Argentina. En Alexander Yarza De Los Ríos, Laura Sosa y Berenice Pérez Ramírez (coords.). *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina* (pp. 75-100). Ciudad de México: CLACSO-UNAM.

Delgado, Melvin, y Humm-Delgado, Denise (2017). Las artes escénicas y el empoderamiento de jóvenes discapacitados. *Pedagogía Social*, (30), 111-126.

De Sena, Angélica y Lisdero, Pedro (2014). Etnografía Virtual: aportes para su discusión y diseño. En Angélica De Sena (comp.). *Caminos cualitativos: aportes para la investigación en ciencias sociales* (pp. 71-101). Buenos Aires: Ciccus

Doucet Melanie, Pratt Harrison, Dzhenganin, martha y Read, Jordan (2021). Nothing About Us Without Us: Using Participatory Action Research (PAR) and arts-based methods as empowerment and social justice tools in doing research with youth 'aging out' of care. *Child Abuse & Neglect*, https://doi.org/10.1016/j.chiabu.2021.105358

Ferrante, Carolina (2017) El éxito de la Teletón en Chile: paradoja y mensaje en la era de los derechos, Programa de Estudios de Acción Colectiva y Conflicto Social. *Onteaiken*, *23*(5), 44-59.

Ferrante, Carolina (2016) Las otras caras de la moneda: discapacidad y limosna en el norte de Chile. *Estudios Sociológicos*, 273-288.

García Morales, Alvis José y González Te Meer, Carol (2016). Los Bailes y Cantos Folklóricos Como Estrategia Socializadora para la Inclusión de Niños y Niñas con Discapacidad Cognitiva, Sensorial y Psicosocial. *Revista Arbitrada Interdisciplinaria Koinonía*, *1*(2), 9-29.

González Gonz Susana (2012). Danza Integradora Un Puente Hacia La Integración, La Inclusión Y La Diversidad, 1er Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y corporalidades en las Culturas, IUNA, Buenos Aires.

Gremillion, Helen (2005) The cultural politics of body size. *Annual Review of Anthropology*, *34*(1), 13-32.

Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) (2016). Cuidados en el Uruguay. Entre subjetividades y objetividades a un año de implementación del Programa de Asistentes Personales. *Revista Regional de Trabajo Social, 30*(66), 62-79.

Herrera Oceguera, Miguel Ángel (2016). *Cultura, arte y discapacidad. Anotaciones desde la experiencia de Buró Cultural*. México: Casa de las Humanidades-UNAM.

Isla Ceciclia, Fernández Uriel, Miklos Aline (2021). FESTIVAR. Festival de proyectos artísticos con impacto social. *Revista Científica de Musicoterapia y Disciplinas Afines, 6.*

Lluch Rodriguez, Reyes (2007) La expresividad propia del actor con discapacidad visual: experiencia en torno al entrenamiento de actores. *Integración: revista sobre ceguera y deficiencia visual*, 50, 30-37.

Machado Aráoz, Horacio (2012). A modo de prólogo. Colonia, ciencia y religión en el siglo XXI. En Adrián Scribano. *Teorías Sociales del Sur: una mirada post-independentista*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.

Machado Aráoz, Horacio (2017). América Latina. La Ecología Política del Sur. Luchas de ReExistencia, Revolución Epistémica y Migración Civilizatoria. En Héctor Alimonda et al. (comps). *Ecología política latinoamericana: pensamiento crítico, diferencia la-tinoamericana y rearticulación epistémica* (pp. 193-224). Buenos Aires: CLACSO.

Martínez Fernández Laura y Fernández Ramírez Baltasar (2017). La difícil promesa de acabar con la discapacidad a través del arte inclusivo. *Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social*, *17*(2), 57-78.

McRuer Robert (2018). *Crip times: disability, globalization, and resistance.* New York: New York University Press.

Míguez, María Noel et al. (2020). Deconstrucción del sujeto de la discapacidad desde la perspectiva decolonial. En: Paula Danel, Paula, Berenice Pérez y Alexander Yarza (comps.). ¿Cuál es el sujeto de la discapacidad? Exploraciones, configuraciones y potencialidades. La Plata: UNL-CLACSO.

Míguez, María Noel (2017). Infancia, Sordera y Psicofármacos. Propuesta Metodológica desde los Encuentros Creativos Expresivos. *Investigação Qualitativa em Educação, Investigación Cualitativa en Educación, 1,* 1787-1796.

Moscoso Pérez, Melania y Arnau Ripollés, Soledad (2016). Lo Queer y lo Crip, como formas de reapropiación de la dignidad disidente. Una conversación con Robert McRuer. *Revista Internacional de Éticas Aplicadas, 20,* 137-144.

Navarro, Pablo (2021). Arte y discapacidad. Una realidad oculta, un descubrimiento emergente. Periférica Internacional. *Revista para el análisis de la Cultura y el Territorio, 1*(11), 158-163. https://doi.org/10.25267/Periferica.2010.i11.09

Ojeda, David y Flys, Elena (2015). La creación espectacular con personas con discapacidad y la accesibilidad universal del arte y la cultura escénica. *Acotaciones, 35.*

Ojeda Abolafia David (2005). Artes escénicas y discapacidad Sociedad y utopía. *Revista de ciencias sociales, 26,* 35-56.

Oliver, Mike (1998). ¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada? en Barton, L. (comp.). *Discapacidad y Sociedad* (pp. 34-59). Madrid: Morata.

Oliver, Mike y Barnes, Colin (2012). *The New Politics of Disablement.* Londres: Palgrave Macmillan.

Palacios Jiménez, Denesy (2015). Identidad regional y diversidad cultural de huánuco: caso la danza de los negritos. *Investigación Valdizana, 9*(2), 66-72.

Pérez Delgado, Hitandehui (2014). Teatro y discapacidad en México. *Revista Española de Discapacidad, 2*(2), 235-246.

Perez-Delgado, Hitandehui (2015). Teatro, discapacidad e inclusión social. Un acercamiento desde la obra de teatro ciego. *La casa de los deseos, 63*, 61-66.

Pérez-Tejero, Javier, Ocete, Carmen, Ortega-Vila, Gema y Coterón, Javier (2012). Diseño y aplicación de un programa de intervención de práctica deportiva inclusiva y su efecto sobre la actitud hacia la discapacidad: El Campus Inclusivo de Baloncesto. *Revista Internacional de Ciencias del Deporte*, *8*(29), 258-271.

Ramírez, Aydeé, Moreno, Natalia, Montllor, Jana y Bejarano, Leonardo (2013). "¿Discapacitadas nosotras?" Experiencias de exclusión y discriminación en los cuerpos: anormalidad, transgresión, fuga. *Nómadas*, 38, 151-165.

Romero Rojas, Víctor (2020). Discapacidad y acceso a la cultura: el valor de una educación no formal a través del teatro aplicado. *Apuntes de Teatro*, 145, 48-63.

Rosato, Ana et al. (2009). El papel de la ideología de la normalidad en la producción de discapacidad. *Ciencia, Docencia y Tecnología, 20*(39), 87-105.

Rossi-Andrion, Patricia y De Abreu Munster, Mey (2021). Danza Educativa para Niños con Discapacidad Física: Repercusiones de un Programa Didáctico. *Movimento, 27*.

Sánchez Calvo, Mabel (2017). La realidad televisiva de la discapacidad: informe semanal (1990-2015). *Prisma Social,* (19), 419-449.

Sandahl C (2018). Disability art and culture: A model for imaginative ways to integrate the community. *European Journal of Disability Research*, *12*, 81-95. https://doi.org/10.1016/j.alter.2018.04.004

Scribano, Adrián (2016). *Investigación social basada en la creatividad/expresividad*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos.

Scribano, Adrián (2014a). Interludio. Indagando sensibilidades: aproximaciones metodológicas desde la expresividad y la creatividad. En Graciela Magallanes, Claudia Gandía y Gabriela Vergara (comps.). *Expresividad, creatividad y disfrute*. Córdoba: Editorial Universitas.

Scribano, Adrián (2013). *Encuentros creativos expresivos: una metodología para estudiar sensibilidades*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

Scribano, A. (2012). *Teorías Sociales del Sur: una mirada post-independentista*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

Scribano, Adrián (2010a). Filosofía de las ciencias sociales y estudios sociales sobre los cuerpos. En Cecilia Hidalgo y Verónica Tozzi (comps.). *Filosofía para la ciencia y la sociedad. Indagaciones en honor a Félix Gustavo Schuster* (pp. 205-219). Buenos Aires: CLACSO

Scribano, Adrián (2010b). Cuerpo, Emociones y Teoría Social Clásica: hacia una sociología del conocimiento de los estudios sociales de los cuerpos y las emociones. En José Luis Grosso y María Eugenia Boito (comps.). *Cuerpos y Emociones desde América Latina* (pp. 15-38). CEAA-CONICET y Doctorado en Ciencias Humanas – Facultad de Humanidades – Universidad Nacional de Catamarca.

Scribano, Adrián y D'Hers, V. (2013). La Performance como herramienta de indagación. Presentado en las VII JEMC - Séptimas Jornadas sobre Etnografía y Mé*todos Cualitativos*, Buenos Aires, 14, 15 y 16 de agosto de 2013.

Solvang, Per Koren, (2012). From identity politics to dismodernism? Changes in the social meaning of disability art. *Alter*, *6*(3), 178-187. https://doi.org/10.1016/j.alter.2012.05.002

Temple Jones, Chelsea et al. (2021). Toward TechnoAccess: A narrative review of disabled and aging experiences of using technology

to access the arts. *Technology in Society, 65*. https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2021.101537

Vasey, S. (2004). Disability Culture: the story so far. En Swain,J. French,S. Barnes,C. y Thomas, C. (comps). *Disabling Barriers – Enabling Environments* (pp. 106 – 110). Londres: SAGE Publications.

Wexler, Alice (2014). Reaching Higher? The Impact of the Common Core State Standards on the Visual Arts, Poverty, and Disabilities. *Arts Education Policy Review*, *115*, 52–61, DOI: 10.1080/10632913.2014.883897

Wexler, Alice (2016) Reimaginando la inclusión/exclusión: desentrañando suposiciones y contradicciones en las artes y la educación especial desde la perspectiva de los estudios críticos sobre discapacidad. *The Journal of Social Theory in Art Education, 36*.

Yarza De Los Rios, Alexander, Sosa, Laura; Pérez Ramirez, Berenice (coords.) (2019). *Estudios críticos en discapacidad. Una polifonía desde América Latina*. Ciudad de México: CLACSO, UNAM.

Zanafria Sánchez Roberto Gabriel (2020). Concierto inclusivo sonrisas de esperanza. Músicos con discapacidad física, una realidad en escena en el concierto sonrisas de esperanza. [Trabajo de Titulación para la obtención del título de Licenciado en Música] Universidad de los Hemiferios. Quito.

Zanini, María Paula (2022) Políticas Sociales de Discapacidad en Argentina: Anclaje Colonial e Ideología de la Normalidad. *Intersticios, Revista Sociológica de Pensamiento Crítico, 16*(1).

Zanini, María Paula (2020). Preguntas con trayectoria: ejes analíticos para seguir tensionando las discusiones sobre la discapacidad; Centro de Estudios sobre Cultura y Sociedad. Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social. *Onteaiken*, (30), 51-64.

Capítulo 6

Las maternidades sordas desde los aportes de la interseccionalidad y las Epistemologías del Sur

Ana Paula Gómez

Introducción

El presente capítulo busca condensar los ejes centrales de la discusión en torno a la interseccionalidad y las Epistemologías del Sur, analizados a la luz de la comprensión de un proceso puntual: el maternaje de mujeres en situación de sordera en Uruguay. Dicho tema de reflexión fue seleccionado para dar por culminada la "Especialización en Epistemologías del sur" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), a la vez que retoma el tema de tesis que permitió finalizar la maestría en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER), Argentina.

En esta ocasión, se busca dar cuenta de la potencialidad del concepto de interseccionalidad en su conjunción con las Epistemologías del Sur, para poder pensar realidades y situaciones que suelen escapar de las experiencias conocidas por la mayoría de los seres. Las "categorías de análisis" utilizadas por la hegemonía colonial suelen carecer de elementos que habilitan a una comprensión real, traduciéndose esto en procesos de intervención e investigación que suelen

ser fragmentados y que reproducen lógicas coloniales de abordaje y comprensión de sentido.

En esta línea, se considera que las Epistemologías del Sur proporcionan una gran riqueza a la reflexión que, lejos de negar diversas miradas que se tienen con respecto al tema, habilitan a tener presente una vigilancia epistemológica continua, crítica y activa, propendiendo a la generación de formas *otras* de construcción de conocimientos que emergen desde lugares y experiencias que históricamente fueron negadas.

Tal como plantea De Sousa Santos (2009), actualmente nos enfrentamos a un momento de colapso de las lógicas de expropiación-explotación propias del sistema capitalista, colonial y patriarcal, haciéndose urgente la necesidad de pensar en formas diversas de ser/estar y de conocer el mundo. Se entiende que, para la construcción de estas formas, es necesario que podamos repensar las lógicas imperantes en cada uno de los lugares en dónde habitamos, reconsiderando categorías que nos trascienden como sujetos/as y que históricamente fueron abordadas desde una colonialidad impuesta y no desde un *senti-pensar* decolonial situado desde los sures globales. En palabras de De Sousa Santos (2018): "Las Epistemologías del Sur "ocupan" el concepto de epistemología, con el fin de resignificarlo como un instrumento para interrumpir las políticas dominantes del conocimiento" (p. 287).

En un marco en donde las Epistemologías del Sur no apelan a negar los conocimientos que emergen desde los paradigmas dominantes de saber, es necesario conocerlos y poder ponerlos en tensión y discusión permanente, apelando siempre a la validación de *formas otras* de conocimiento que tradicionalmente han ingresado dentro del campo de "lo no académico", traducido esto en lógicas de "no ser" en donde se expropia a los seres de la posibilidad de que sus luchas sean visibilizadas y reconocidas.

Es por eso que problematizar el maternaje de mujeres sordas desde la perspectiva interseccional en su confluencia con el análisis desde las Epistemologías del Sur, se constituye como un nudo de

reflexión que parte de un *sociología de las ausencias*, permitiendo la problematización de una realidad que, si bien es cotidiana para este colectivo, es desconocida para gran parte de la sociedad. Lo anterior implica la incorporación de lo que ha quedado más allá de la línea abismal, entendiendo por esta a una línea que divide y anula lo que está del otro lado de ella (De Sousa Santos, 2009).

Para hilvanar la reflexión propuesta, el capítulo tendrá dos preguntas guía, a saber: ¿Qué aportan la perspectiva interseccional y las Epistemologías del Sur a la hora de pensar en estas maternidades? ¿Cómo interaccionan las categorías de maternaje, mujeres y sordera en cuerpos que históricamente han sido silenciados por un saber patriarcal y colonial dominante?

Como lógica de exposición, el documento se dividirá en dos apartados, el primero denominado: “La perspectiva interseccional y las Epistemologías del Sur, elementos teóricos para su comprensión”, el cual buscará introducir al lector en las discusiones teóricas que hacen a estas dos dimensiones, profundizando en los alcances y limitaciones de las mismas. El segundo apartado denominado: “El maternaje en situación de sordera, nuevas miradas, nuevas lecturas”, buscará tensionar lo trabajado en el apartado anterior a la luz de la situación específica de las madres sordas.[1] El capítulo finalizará con un apartado de reflexiones finales.

La perspectiva interseccional y las Epistemologías del Sur. Elementos teóricos para su comprensión

Tal como se mencionó en la Introducción, se entiende que el “paradigma dominante”[2] de comprensión del conocimiento ha permeado

[1] Para esto se tomarán insumos de la investigación de maestría realizada en 2020, sobre el entendido que muchas de las discusiones presentadas se encuentran plenamente vigentes.
[2] La distinción entre “Paradigma dominante” y “Paradigma emergente” es realizada por De Sousa Santos (2009).

a las ciencias sociales, las cuales se ajustaron durante mucho tiempo (y, en cierto sentido, aún hoy permanecen ajustadas) a formas tradicionales de entendimiento del mundo que pretenden aplicar los principios y postulados de las ciencias naturales para la comprensión de la realidad social (De Sousa Santos, 2009). Esto ha contribuido a la construcción de miradas fragmentadas, que hacen sumamente difícil comprender la multiplicidad de situaciones de vulneración y opresión que los cuerpos viven día a día. A esto se suma una mirada distante por parte de la ciencia, en donde el "objeto" se construye como algo ajeno a los seres sobre los cuales se intenta construir conocimiento.

Por el contrario, poder pensar desde un "paradigma emergente" habilita a la comprensión de la temática desde miradas que no solamente contemplan las diversas realidades, sino también, donde la otra persona de interacción se convierte en una singularidad activa y reflexiva, con autonomía y capacidad de incidencia sobre los diferentes procesos que hacen a su propia vida. Como establece De Sousa Santos:

> [el conocimiento científico] conocimiento mínimo que cierra las puertas a muchos otros saberes sobre el mundo, el conocimiento científico moderno es un conocimiento desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómata, o, como dice Prigogine, en un interlocutor terriblemente estúpido (2009, p. 37).

Sobre este entendido es que se iniciarán las reflexiones de este apartado, apelando a la incorporación de los aportes realizados desde la interseccionalidad, considerando que habilitan a la comprensión de determinadas situaciones que pocas veces son repensadas desde las ciencias sociales en general, cayendo en constructos teóricos que acaban por volver a ubicar a los seres en categorías coloniales propias de un saber moderno-hegemónico.

Como es sabido, la interseccionalidad da cuenta de un concepto que comienza en el plano del derecho y posteriormente se expande hacia las ciencias sociales, con un tenor diferente en función de la

disciplina de la cual se trate, circunstancia que ha generado que su ampliación sea desigual y diversa (La Barbera, 2016). Con esto, no se pretende ignorar todos los debates que existen hoy en torno a los alcances de la interseccionalidad y a los usos del término que, muchas veces, escapan de su origen primero y pueden ser interpretados como una búsqueda por enmendar la fragmentación de las lógicas de pensamiento coloniales. Por el contrario, respetando esos debates y el espíritu con el cual surge la idea, se considera que brinda un horizonte de comprensión de la temática que habilita al quiebre, o por lo menos a la tensión, de las dicotomías impuestas para la comprensión del tema.

Una vez realizadas las aclaraciones previas, se describe cómo surge la idea de interseccionalidad. El concepto fue acuñado por Kimberlé Crenshaw en 1989, para emplearlo en el campo del derecho. Más allá de esto, no se pueden desconocer las luchas previas relacionadas a la discriminación por la raza y las mujeres esclavas en Estados Unidos, que, sin enunciarlo directamente, gestaron el planteo que luego retomará la interseccionalidad[3]. En tal sentido:

> Esta perspectiva inclusiva [de la idea de interseccionalidad] debe ser, no obstante, utilizada (...) con precaución, para no convertirla en una caja negra en la que todo cabe. Este riesgo puede evitarse, al menos parcialmente, contextualizando las teorías o posturas teóricas que se ponen en diálogo y sacando provecho de ellas para aplicarlas políticamente de forma creativa y crítica (Vidal, 2016, p. 5).

Desde sus comienzos, esta categoría cuestiona el universalismo del feminismo occidental burgués de mujeres blancas heterosexuales, sobre el fundamento de que no logran comprender profundamente las luchas anti-racistas, anti-clasistas y la diversidad sexual, en donde “el ser mujer” se vuelve escenario de múltiples opresiones. La Barbera (2016) establece:

[3] Ver artículo de Viveros (2016) para comprender la genealogía de la idea de interseccionalidad.

> La introducción del término interseccionalidad en el debate añadió una perspectiva nueva. Su novedad consistió en el énfasis sobre la constitución mutua y simultánea de discriminaciones y privilegios en base al género, la orientación sexual, la etnia, la religión, el origen nacional, la (dis)capacidad y la situación socio-económica (p. 108).

De acuerdo a esto, se entiende que las desigualdades no son producidas por una sola mediación, sino por la interacción entre múltiples sistemas de subordinación tales como el género, la raza, la etnia, la religión, la discapacidad, entre otras, y la profundización de las situaciones de vulneración que se generan a partir de dicha interacción. Al analizar una situación concreta, como es el caso de este documento, sería un error quedarse con "categorías de análisis" que son pensadas por separado, contribuyendo a una fragmentación de la mujer en cuestión, sino que, por el contrario, se debe poner el foco en la interacción entre los múltiples sistemas de opresión producidos y reproducidos por las formas diversas de comprensión de las relaciones entre los seres que genera el sistema capitalista.[4]

En este sentido, la autora permite comprender cómo, en sociedades donde hay una fuerte mediación de las relaciones de clase y raciales, las mujeres constituyen su identidad por oposición a otras mujeres, resultando esto sustancial para la comprensión de las diferencias que se van zurciendo entre ellas.[5]

Ahora bien, ¿por qué la idea de interseccionalidad nos brindaría un panorama de comprensión diferente para las mujeres sordas? Para poder pensar en esta pregunta, resulta interesante volver al planteo que Crenshaw (2016) realiza en torno al concepto, entendiendo que, cuando no existe una forma de enunciar la problemática,

[4] Vale destacar que el presente documento no busca profundizar en las discusiones y debates en torno a la perspectiva interseccional dentro del feminismo. De todos modos, se recomienda el artículo de La Barbera (2016) en el cual se hace mención a dichos debates y el contexto de emergencia de la categoría.

[5] No se debe perder de vista un elemento nodal que trae Quijano (2014) para la comprensión del nuevo patrón de orden mundial instalado en América Latina a través de la conquista, siendo este la alianza muda y permanente entre la raza y el capital.

esta se vuelve invisible, tanto para el campo del derecho como para la política y la sociedad en general. De allí la necesidad de pensar en un marco de referencia que permita enunciar y tensionar la opresión en la que viven determinados grupos.[6]

Cavalcante (2018) desarrolla la idea de discriminación interseccional, que se opone al concepto de discriminaciones múltiples. Si bien muchas veces se trata a estos enunciados como lo mismo, la autora establece que la primera idea permite comprender la profundización de la discriminación producto de la intersección de identidades socialmente discriminadas. Por consiguiente, si se piensa en la discriminación vivida por las mujeres en situación de discapacidad, esta sería incomprensible si se la aborda como el producto de la sumatoria de constructos en torno al ser mujer y en situación de discapacidad, dado que no permite comprender la profundización de la discriminación que se genera en la intersección de ambas mediaciones. En este caso, y siguiendo el razonamiento establecido por la autora, si analizamos la situación de los maternajes de mujeres sordas con hijos/as oyentes, podemos ver las limitaciones en el abordaje desarticulado de los conceptos de maternaje, de mujer y de sordera, ya que las mujeres en cuestión no pertenecen plenamente a ninguno de esos grupos, y a la vez pertenecen a todos.

Cavalcante establece también que hay una dimensión espacial de la interseccionalidad, refiriéndose a cómo las diferentes formas de discriminación se dan en un espacio determinado. En este sentido, para las situaciones de discapacidad, el hecho de poder habitar o no determinados espacios se vuelve un componente crucial que potencia estas formas discriminatorias.

Es así que el punto nodal de intersección del ser mujer, maternar y ser sorda, se convierte en una zona de vulneración y opresión constante, sujeta a múltiples relaciones de poder producto de la opresión

[6] Como plantea la bibliografía consultada, el objetivo de Kimberlé Crenshaw nunca fue crear una teoría en torno a la idea de interseccionalidad, sino una idea práctica y aplicable al campo del derecho; sin embargo, esto se fue generando en la medida que el concepto fue acuñado por la academia y por los colectivos feministas (Vidal, 2016).

de género, de clase y de colonialidad de la lengua, pudiendo también intersectarse con la discriminación racial. Estos elementos han dejado a estas mujeres relegadas a un lugar de incomprensión y de invisibilización, no solo para las demás mujeres, sino también para el Estado y las respuestas que de él emergen a través de políticas públicas dirigidas a la sordera y a la discapacidad.

El maternaje en situación de sordera. Nuevas miradas, nuevas lecturas

Cuando se habla de personas sordas en contextos oyentes, el componente de la interculturalidad resulta algo crucial, ya que necesariamente se debe pensar en las diferentes formas de existir que se generan a partir de la utilización de un código comunicacional diferente al de los oyentes, la Lengua de Señas (LS). A su vez, esto se traduce en *formas otras* de relacionamiento con las personas próximas de interacción y con el entorno oyente. De este modo, se podría decir que el entorno y el campo de sentido que las personas atribuyen a sus experiencias tienen connotaciones distintas para personas sordas y oyentes. En las situaciones mencionadas, la percepción fluye a través de canales diversos: para las personas oyentes, mayoritariamente a partir de la audición y la visión; para las personas sordas, a partir de la visión y su relación con el espacio.

> Lo anterior, da cuenta del pluriverso de relaciones que se entretejen a partir de la diversidad humana y cultural con anclaje en estructuras que dan soporte a las construcciones colectivas generadas socialmente. Lo anterior permite visibilizar la riqueza en la diversidad, constituyéndose como un elemento medular para pensar la concreción de los procesos de autonomía y reconocimiento, en el marco de un pluriverso de relaciones posibles (Gómez, 2020, p. 88).

Ahora bien, el imaginario que se erige en torno al maternaje de mujeres sordas se encuentra habitado tanto por mediaciones construidas

socialmente en torno a la maternidad, la sordera y el ser mujer, como por la riqueza y la diversidad cultural de la comunidad sorda, elementos que no siempre coexisten armoniosamente.

Al pensar en la construcción moderna occidental de la maternidad, se deben tener en cuenta los imaginarios relacionados al *deber ser,* en relación a responsabilidades y cualidades asignadas al "ser buena madre", basadas, muchas de ellas, en un supuesto "amor maternal" o "instinto maternal" que encuentra su soporte de anclaje en la comunidad (Oliberman, 2005). Estas construcciones tradicionales en torno al maternaje se ven muchas veces erosionadas cuando las mujeres, a través de sus propias existencias, rompen con los parámetros establecidos. En este caso, mantener un código comunicacional que no es igual al del resto de la sociedad o incluso, al de los/as propios/as hijos/as (como es el caso de mujeres sordas con hijos/as oyentes), interpela necesariamente el campo de expectativas que socialmente se depositan sobre esos maternajes.

Si bien es postura de quien suscribe la comprensión de la sordera como un campo simbólico con anclaje corporal que conforma una identidad basada en el manejo de la LS (lengua que tiene un soporte visual y espacial) así como rasgos culturales que les son propios, se debe tener en cuenta que continúan habitando formas de comprensión de la misma desde una mirada deficitaria, bajo la cual la sordera es identificada únicamente con la carencia de la audición. La conceptualización propuesta por Benvenuto (2006) resulta clara para poder ampliar la visión con respecto a la comprensión de la sordera:

> (...) en cuanto se habla de sordos, el campo semántico referido exclusivamente al oído que no funciona, se desplaza hacia un campo donde la referencia a la audición no es más que un pretexto para poner en escena relaciones de saber y de poder entre sordos y oyentes, relaciones que en la mayor parte del tiempo son inauditas. En última instancia, tratándose de sordos, es menos cuestión de oído que de mirada (p. 4).

Ubicar a la sordera en el campo de las relaciones y no específicamente en el campo biológico reúne una gran riqueza, cuestionando la estructura social basada en la hegemonía de una única forma de comunicación/comportamiento que deja por fuera otras formas de relacionarse con el entorno, sobre el entendido de que son "menos válidas" que otras. Estas formas de ser y hacer basadas fuertemente en la idea de existencia de una "normalidad única", se encuentran aún fuertemente ancladas en las bases estructurales de las instituciones sociales y, por consiguiente, son reproducidas constantemente de forma acrítica.

A partir del estudio realizado en el marco de la tesis de maestría,[7] pude identificar, en base al relato tanto de madres sordas como de hijas/os oyentes, que se empieza a establecer un "ruido" importante al momento que los/as hijos/as comienzan a transitar por diversas instituciones, tales como la salud y la educación, en donde se percibe que un maternaje responsable tiene que ver con un acompañamiento "debido" a las infancias en sus tránsitos. Esto se ve fuertemente interpelado cuando los códigos comunicacionales que se manejan institucionalmente no contemplan otras formas de relacionarse con la lengua, a la vez que tampoco cuentan con el conocimiento ni la voluntad para la gestión de recursos que posibiliten la participación activa de las mujeres sordas.

Lo anterior genera que muchas veces se tengan que desarrollar estrategias de comunicación en las que son los/as propios/as hijos/as lo/as que ofician de intérprete[8] de las madres, cuestión que no solamente vulnera a las infancias oyentes a través del desempeño de un rol de suma una responsabilidad que no les compete, sino que también restringe la capacidad participativa de las propias mujeres. Si bien esta

[7] En donde, como parte de la estrategia metodológica, se entrevistó a cuatro madres sordas con hijos/as oyentes: dos del departamento de Montevideo (capital del país) y dos del departamento de Salto (capital departamental ubicada al norte del Uruguay), así como a sus hijos/as oyentes.

[8] Se entiende por "intérprete" a los/as profesionales capacitados/as con título habilitante para transmitir lo que se dice en lengua de señas a la lengua oral, o a la inversa.

situación es solo un ejemplo de las múltiples vulneraciones por las que transitan cotidianamente las mujeres sordas, lo anterior se puede interpretar como la profundización de un proceso de vulneración y exclusión, el cual no puede pensarse desde una "lógica de fragmentación" y separación de "variables" que actúan de forma independiente (lugar desde el cual tradicionalmente ha sido abordado el tema desde el paradigma dominante), sino que debe pensarse como la confluencia de escenarios sociales que habilitan la pluriversidad.

Otro elemento fundamental a retomar tiene que ver con la colonialidad de la lengua. Cuando se busca comprender la realidad de colectivos minoritarios que utilizan otra lengua que no es la hegemónica, entran en acción elementos que se intersectan con relaciones de poder dadas entre lenguas mayoritarias por sobre las lenguas de las minorías. Si bien los análisis desde las Epistemologías del Sur brindan elementos para la comprensión de estas discusiones, pensando más que nada en los pueblos originarios, dichas interpretaciones aportan al análisis cuando hablamos de personas sordas. En este sentido, durante mucho tiempo, la LS fue acusada de no llegar al estatus lingüístico de la lengua oral. Lamentablemente, no se puede decir que estas visiones hayan sido erradicadas, dando cuenta de una fractura *abismal,* en la cual se ubica a la LS en correlación con un pensamientos no-civilizado, bárbaro o precario, encontrándose esto presente a través de alusiones tales como "las personas sordas no pueden alcanzar un pensamiento abstracto", "no pueden desarrollar una profesión porque son sordas" o "cómo van a conseguir trabajo, si no hay ni siquiera para los oyentes", alusiones que son escuchadas cotidianamente por quienes trabajamos en procesos que apuntan al reconocimiento de personas sordas y personas en situación de discapacidad en general.

Como establece Meneses (2018): "A colonização, enquanto sistema de negação da dignidade humana, simboliza um imenso espaço -tempo de sofrimento, opressão, resistência e luta, aquilo que hoje é designado de Sul global" (p. 116). De acuerdo a los planteos de la

autora, la colonización nunca puede ser comprendida en ausencia de procesos violentos de opresión, discriminación, anulación del otro/a, al punto de llegar, muchas veces, a la desaparición simbólica o incluso física de la persona que habita del lado negado de la línea abismal. En este sentido, parece habitar una *ideología de la superioridad eurocéntrica* que se constituye como la única línea de medida de lo posible, que apunta a representar el mundo de acuerdo a una perspectiva. Por consiguiente, de por sí, se da cuenta de un proceso violento de apropiación de los seres o más bien de expropiación y ocultamiento de *formas otras* de ser y existir en el mundo.

Para las personas sordas, lo anterior se ha manifestado de múltiples formas, relacionadas estas con la negación de su código comunicacional y a la imposición de múltiples formas de la utilización de la lengua oral,[9] cuestión que ha colocado a la persona sorda en una situación de desventaja con respecto a las personas oyentes, quienes modelan los parámetros de actuación de las diferentes instituciones sociales, volviéndose la carga mucho más pesada para quienes no logran ingresar dentro de los mismos.

García (2014) identifica algunas características que son propias de la comunidad sorda y que reúnen una gran riqueza en sí misma, a saber: el manejo de la LS; la capacidad que tienen las personas sordas de compartir la información entre sus comunidades, debido esto a la dificultad que presentan para recibir información del entorno oyente; la capacidad de cuidar a las infancias sordas, apuntando al contacto con personas sordas adultas para posibilitar la transmisión de elementos culturales; la capacidad de agruparse en colectivos y/o asociaciones, siendo este un elemento fundamental el relacionamiento entre ellos/as; la utilización de un manejo diferente del

[9] Es común escuchar en los discursos de las personas sordas adultas que se educaron a partir del modelo oralista cómo se les obligaba a pronunciar la palabra oral a través de la utilización de espátulas, atado de manos, entre otras técnicas de este tipo. Actualmente, se pueden identificar discursos que fundamentan la necesidad (y muchas veces, imposición desde un saber médico) del implante coclear a edades muy tempranas en los/as niños/as sordos/as, dando cuenta de que estas ideas en torno a la primacía de una lengua por sobre otra siguen plenamente vigentes.

tiempo, elemento que se debe, entre otras cosas, a la necesidad de fijación de la atención en la persona que se encuentra señando, no pudiendo realizar otra actividad a la vez; entre otras características que conforman una subjetividad distinta a la de los/as oyentes.

Como puede apreciarse, la comunidad sorda reúne una especificidad que se conforma como propia y que determina sus formas de abordar la realidad, a la vez que su tránsito por diversas experiencias, entre ellas, el maternaje. Desconocer estas cuestiones lleva a procesos apresurados de etiquetamiento y de intervenciones que muchas veces vulneran más de lo que logran visibilizar y reivindicar.

Por otra parte, si bien en Uruguay existen marcos normativos que buscan, de alguna forma, dar respuesta a las desventajas que se generan en el acceso a derechos tales como la educación, la salud, el trabajo, entre otros, dichos mecanismos suelen ser ineficientes o en la mayoría de los casos ni siquiera se encuentran reglamentados. Es de destacar que en Uruguay se encuentra vigente la ley 17.378 de 2001, a partir de la cual se reconoce a la Lengua de Señas como la lengua natural de todas las personas sordas e hipoacúsicas. En dicha ley se estipula el servicio de intérpretes en todos los casos en los que no pueda quedar dudas de la comunicación establecida. Pese a esto, la ley cuenta con un precario cumplimiento, siendo muy pocas las instituciones a nivel nacional que cuentan con dicho servicio o prevén protocolos de acción frente a la presencia de una persona sorda.

Con todos estos elementos mencionados, se puede lograr una comprensión más acabada de las múltiples vulneraciones por las que transitan las madres sordas con la pretensión de que el proceso reflexivo generado sea un aporte para la configuración de procesos de intervención diferentes y creativos. Plantear a la diversidad cultural como un valor, alejada de las lecturas violentas que se han impartido desde los modelos coloniales de comprensión del mundo, habilita a detenernos en aquellos elementos estructurales que han negado diferentes realidades, como si esto significara su desaparición. Muy por el contrario, las experiencias *pluriversas* continúan latiendo, muchas veces en el anonimato y el dolor constante de no

poder pronunciarse, o de una existencia al margen de los mecanismos de reconocimiento estipulados socialmente.

Ir hacia el encuentro de nuevos aportes teóricos, que partan de *formas otras* de comprensión del conocimiento y de "lo científico", permite transitar en la tranquilidad de que las ciencias sociales aún tienen mucho que aportar en el reconocimiento de las subjetividades vulneradas, introduciendo nuevas preguntas que posibiliten otras respuestas, en las cuales el foco ya no esté puesto en una supuesta "desviación" anclada en el cuerpo, sino en las lecturas sesgadas de una construcción social y hegemónica, apoyada en un sistema opresivo, segregador, clasificador, patriarcal, etc.

Pensar en cuerpos sujetos a múltiples exclusiones obliga a evitar las lecturas lineales y apresuradas de los fenómenos, para adentrarnos en la complejidad que se articula en distintas historias de vida que ya no se conforman como algo ajeno a la realidad de quien investiga, sino que forman parte de esta, obligando-nos a pronunciarnos frente a ellas.

No son ajenos a mí los trazos coloniales que aún se sumergen en este proceso reflexivo, no es menor encontrarme enunciando las realidades vividas por mujeres sordas que no se encuentran, y probablemente nunca lo hagan, en estas palabras escritas a través del español hegemónico. Sin embargo, el hecho de poner el foco de análisis en una situación que atañe a mujeres, da cuenta de mi ser mujer investigadora, ser mujer en un contexto en donde no todas podemos serlo con las mismas posibilidades y derechos.

Reflexiones finales

A través de las reflexiones enunciadas, el presente capítulo buscó articular dos perspectivas que, se considera, generan un aporte importante a la hora de reflexionar en torno a formas diferentes de ser/estar y de maternar. Sin embargo, se considera que la potencialidad de la interseccionalidad en su confluencia con las Epistemologías del

Sur no se agota en esta temática, reuniendo una riqueza insoslayable para la comprensión de diversas situaciones de opresión y vulneración de derechos.

Más allá de la presentación de algunos elementos de estas perspectivas que son considerados de interés para el análisis de las maternidades en personas sordas, el presente capítulo tiene como cometido ser un aporte que, partiendo de la visibilización de la colonialidad que habita en las personas sordas y en las madres sordas en específico, permita resignificar el lugar social que estas ocupan como madres y como mujeres. Mediaciones que, al igual que tantas otras, se gestan en un sistema de producción que no ha hecho más que clasificar y asignar determinadas "propiedades" a quienes se ubican dentro de sus clasificaciones, un sistema que sobrevalora la eficacia y la eficiencia en determinados parámetros de tiempo preestablecidos y considerados "normales", "óptimos", "acordes con lo esperado", encontrándose estas formas arraigadas en las subjetividades de los/as sujetos/as modernos. En este sentido, ¿qué lugar queda para otras formas de ser y de hacer? O, mejor dicho, ¿qué tiempo nos hemos dado para pensar desde otro lugar? ¿Qué legitimidad le damos a otras prácticas, otras visiones, otras formas de comprensión del mundo?

La categorización de las personas como si fueran objetos, no solo reproduce de forma naturalizada las etiquetas bajo las cuales se nombra a determinadas personas y los espacios asignados a estas, sino que produce y reproduce subjetividades que naturalizan estas formas de funcionamiento, como si se tratara de algo dado que da cuenta de un "siempre fue así", alejando-nos de la posibilidad de encuentro con el/la otra y, por consiguiente, de conformación de un espacio nuevo que encuentre en la diferencia la potencialidad de cambio.

Desde las intervenciones sociales, nos acostumbramos a mencionar cuestiones tales como "se deben respetar otros tiempos", pero ¿estos son realmente respetados? ¿Existen soportes institucionales que nos permitan proceder de otras formas que sean acordes a la realidad y los tiempos que presentan las personas? Sin duda, esto

abriría otro tema de discusión que escapa a lo que se pretendió analizar, pero qué importante resulta introducir estas reflexiones cuando nos referimos a poblaciones que continúan siendo el blanco de múltiples procesos de violencia social e institucional que, al fin de cuentas, son inherentes a la *violencia colonial* (Meneses, 2018) mencionada a lo largo del trabajo.

Bibliografía

Benvenuto, Andrea (2006). *El sordo y lo inaudito*. Ponencia presentada en Anais do III Coloquio Franco-Brasileiro de Filosofia de la Educaçao, UERJ. Maracaná.

Cavalcante Carvalho, Alana (2018). Discriminación interseccional: concepto y consecuencias en la incidencia de violencia sexual contra mujeres con discapacidad. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies, 7*, 15-25.

Crenshaw Kimberlé (2016). ¿Qué es la *interseccionalidad?* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=4z1-ERMQWm8

De Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una Epistemología del Sur. La reivindicación del conocimiento y la emancipación social.* México: Siglo XXI.

De Sousa Santos, Boaventura (2018) Introducción a las epistemologías del sur. En Paula Meneses et al. *Construyendo las Epistemologías del Sur - Para un pensamiento alternativo de alternativas.* Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, Enrique (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Praxis. Revista de Filosofía, 77.*

García, María (2004). Cultura, educación e inserción laboral de la comunidad sorda. [Tesis doctoral]. Universidad de Granada.

Gómez, Ana (2020). *Saberse reconocidas, maternidades sordas en sociedades oyentes*. Paraná: Mimeo.

La Barbera, María (2016). Interseccionalidad, un concepto viajero: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea. *Revista Interdisciplinar, 4*(8).

Meneses, Paula (2018). Colonialismo como violência: a "missão civilizadora" de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 115-140.

Oliberman, Alicia (2005). Historia de las madres en occidente: repensar la maternidad. *Revista Psicodebate, 5.*

Viveros, Mara (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Revista Debate Feminista*, *52*, 1-17.

Capítulo 7

Primeros acercamientos a los movimientos sociales en torno a la discapacidad desde la perspectiva decolonial

Sharon Díaz y Mariana Mancebo

Esbozos, bocetos y croquis: puntapié para sentipensar los movimientos sociales en torno a la "discapacidad" en clave decolonial

Intentar delinear pinceladas acerca de los movimientos sociales en América Latina implica, como premisa, el reconocimiento de que se trata de un escenario donde se integra su *pluralidad*. En un pantallazo rápido es posible identificar movimientos de trabajadores-as/sindicalistas, movimientos campesinos/rurales, estudiantiles, indígenas, urbanos, feministas, ambientalistas, entre tantos otros. De esta forma, "América Latina supone una extraordinaria heterogeneidad de manifestaciones populares y esto tiene efectos conceptuales para entender el arco de expresiones sociales que caracteriza la región" (Falero, 2008, p. 228).

Nuestras formas de conocer, de reflexionar y de "saber" aprendidas desde los procesos de colonialidad, nos llevarían a realizar

algunas preguntas orientadoras: ¿Existe algún punto de conexión entre todos ellos? ¿Hay reglas o características que deban sostener las luchas y movilizaciones colectivas para constituirse en "movimientos sociales"? La lectura clásica al respecto es amplia. Podríamos encontrar diversos textos que, a modo de "manual", nos permitirían identificar si estamos o no frente a un movimiento social, haciendo el "check list" indicado. Nos interesa especialmente aquí poder ejercitar el distanciamiento teórico y epistemológico que opera bajo esa forma de colonialidad que propone interrogantes basadas en las lógicas estructurales de la modernidad, y poder *sentipensar* los procesos desde una mirada geopolíticamente situada, vinculando este *pienso conjunto* a la especificidad de la discapacidad.

En esta especificidad, transcurrían los años setenta en el Cono Sur de América (principalmente en Argentina, Chile y Uruguay) cuando comenzaban las movilizaciones desatadas por las personas en situación de discapacidad (Bregain, 2021). Estas luchas por el reconocimiento de derechos tenían como base demandas que apuntaban a la aprobación de legislaciones que promovieran el acceso al empleo (a través de las llamadas leyes de cuotas) y a la movilidad (accesibilidad) para usar, transitar y habitar los espacios.

Hoy, cincuenta años después de esas luchas colectivas, la situación no ha cambiado sustancialmente. Más bien lo contrario, se ha mantenido incambiada. Siguiendo las lógicas occidentales –exportadas e impuestas como *jerarquías de señorío* (Maldonado-Torres, 2008)– que definen, delimitan, categorizan y caracterizan a los movimientos sociales,[1] ¿pueden ser estas acciones colectivas en torno a la "discapacidad" reconocidas como movimientos sociales?

[1] Como se verá en el siguiente apartado, existen ciertas teorías eurocéntricamente situadas y entendidas como "verdades absolutas" que consideran que las acciones colectivas del Sur Global no pueden entenderse como movimientos sociales porque sus luchas carecen de la condición moderna del desarrollo (Flórez-Flórez, 2009).

En este sentido, de la mano de Mignolo (2009), traemos a colación la necesaria intencionalidad por una "opción decolonial",[2] la cual "surge desde la diversidad del mundo y de las historias locales que, a lo largo de cinco siglos, se enfrentaron con "la única manera de leer la realidad" monopolizada por la diversidad (cristiana, liberal, marxista) del pensamiento único occidental" (p. 254). El problema que se plantea en concreto es la decolonización del saber, del poder y del ser/estar. Deseamos en esta línea poder ejercitar la reflexión hacia el desprendimiento de todo proyecto totalitario y de cualquier ideología "universal", en una propuesta que reconoce más bien la potencia de lo *pluriversal*. La pugna queda situada, así, en decolonizar el conocimiento producto del proyecto modernidad/colonialidad:

> Se anuncia el final de una era epistemológica (la modernidad/colonialidad occidental atrapada en sus universales abstractos y en su vocación de dominio) y se celebra el advenimiento de las nuevas formas de pensar del proyecto decolonial que implica una ruptura epistémica que desafía desde otros archivos, lenguajes y sujetos la cartografía social y mental de nuestra época (Velázquez Castro, 2008, p. 256).

Este boceto intenta ser un primer acercamiento a los movimientos sociales en torno a la "discapacidad" desde un eje, un centro, un tono y una forma decolonial; la propuesta que sigue a continuación persigue algunas huellas. En una primera instancia, cual si fuera un claroscuro, se presenta la teoría clásica de los movimientos sociales en contraste con la propuesta geopolíticamente situada que aporta la decolonialidad, en un interjuego de luces y sombras. En una segunda instancia –y a modo de reflexión que da cierre a este capítulo– se pincelan los movimientos sociales en torno a la "discapacidad" desde el Sur Global, con sus especificidades.

[2] "Pensamiento decolonial es una opción (decolonial) de coexistencia (ética, política, epistémica). no de coexistencia pacífica sino de conflicto y de reclamo al derecho de re-existencia (...) en todos los órdenes del pensar y el vivir" (Mignolo; 2009, p. 256).

"Movimientos sociales"... ¿de qué? ¿Para qué? ¿Desde dónde?

En este momento de la propuesta que venimos *sentipensando*, resulta interesante el análisis de Juliana Flórez-Flórez en relación a los movimientos sociales, que intenta evitar una lectura eurocéntrica. Dentro del desarrollo que realiza, señala algunas premisas relevantes en torno a lo que desde la década de los ochenta aparece como superación de las lógicas clásicas de explicación sobre los "movimientos sociales". En primer lugar, identifica una ruptura con las propuestas provenientes de las teorías del comportamiento colectivo en sus vertientes funcionalista o interaccionista (idea de conducta desviada), al quedar dotados los "movimientos sociales" de un carácter profundamente reflexivo. En segundo lugar, da cuenta de que la doble condición crítica de los movimientos respecto a la modernidad, dio lugar a la producción de una ruptura con las teorías del enfoque psicosocial y sus supuestos regresivos, represivos o primigenios. En última instancia, "reemplazada la imagen de las masas desviadas e irracionales por la de actores reflexivos, hubo un distanciamiento con los enfoques clásicos, que privilegian al individuo como sujeto depositario de la racionalidad moderna" (Flórez-Flórez, 2007, p. 245).

Ahora bien, todo este desarrollo conceptual relativo al estudio y comprensión de los movimientos sociales, parece no tener asidero pleno, oficiando de trampantojo[3] cuando se trata de movilizaciones que hacen a lo "periférico". Es decir, desde los "análisis" realizados desde Europa se levanta cierta sombra de sospecha sobre la pertinencia de sus proyectos emancipatorios,[4] o la potencialidad para desa-

[3] Término proveniente de las artes plásticas que significa, literalmente, "engaña al ojo". Es una técnica pictórica que crea ilusiones ópticas lo que genera que imágenes realistas luzcan como si estuvieran en un plano tridimensional, engañando el ojo. En el sentido aquí descripto, los movimientos sociales del Sur Global, no serían movimientos sociales según las lógicas eurocéntricas de conocimiento, ¿no serían?

[4] "En líneas generales, el argumento más o menos es el siguiente: dado que el objetivo de los movimientos periféricos es, ante todo, cubrir las necesidades básicas, y dado

fiar los límites del pensamiento ilustrado con base en una conciencia política geo-situada, cuando se trata de movimientos de América Latina. Nuevamente, transitamos formas de colonialidad del saber, lógicas estandarizadas que miden y determinan la "esencia" de un fenómeno o proceso a la luz de criterios con vocación "universal". Son los/as pensadores/as del "primer mundo", quienes sienten/creen tener la legitimidad para juzgar aquello que se produce en lo que decidieron nominar "tercer mundo", y al hacerlo imponen efectos de "verdad".

Los tránsitos vivenciados por América Latina desde lo histórico-social, desde lo político y sus pugnas, e incluso desde la construcción colectiva, son mirados y sopesados por el Norte Global en términos de escala de inferioridad. El despliegue vuelve a teñirse de ego(euro)centrismo y a robustecer las evidencias de incapacidad por establecer análisis que trasciendan la necesidad de comparación consigo mismo. Para estas latitudes, los movimientos sociales quedaron catalogados como "simples", "automáticos", "pre-modernos" e imposibilitados de coadyuvar a la transformación histórica. En este entramado, autores como Touraine (1987) establecen de forma lineal que para el caso de América Latina debería pensarse ya no en "movimientos sociales", sino en "movimientos socio-históricos", "movimientos culturales" o "movimientos populares" (Flórez-Flórez, 2007). Léase el sentido irónico de la siguiente síntesis que podría esgrimirse desde una lectura eurocentrada de los movimientos sociales:

> En una región donde todavía no ha terminado de llegar la modernidad, poco pueden hacer sus movimientos para cuestionarla. Sus acciones, si acaso, son para alcanzarla. Estamos, pues, frente a luchas periféricas ancladas en la Ilustración; luchas que se limitan a cubrir necesidades básicas, ganar autonomía ante el Estado, alcanzar el desarrollo económico, consolidar su débil democracia, etc. (p. 246).

---

que su principal interlocutor es el Estado, se trata de actores colectivos cuyo punto de partida es el de llegada de los movimientos del Norte" (Flórez-Flórez, 2007, p. 245).

Ahora bien, ¿deben las ciencias sociales latinoamericanas reproducir estos escorzos,[5] entiéndase, “diagnósticos”? ¿Existen otros enraizamientos desde donde abrir la paleta de colores a *saberes otros* en torno a lo que hace a las luchas colectivas de nuestras gentes? Estos interrogantes nos posibilitarn el reconocimiento de matices más profundos. De cierta manera, parece ser que la intencionalidad de *sentipensar* en torno a los movimientos sociales, implica el pasaje necesario por algunas nociones que nos generan tensión. “Democracia”, “ciudadanía”, “Estado”, “sociedad civil”, “autonomía/heterenomía”, aparecen como nociones ineludibles en los textos a los que nos acercamos. Ideas que en primera instancia se encuentran fuertemente arraigadas en nuestras formas aprendidas de estructuración social, colocándose como únicas y deseables. ¿Podríamos acaso pensar en una argumentación contraria a la democracia, la existencia del Estado o la exigencia de una ciudadanía que sea ejercitable para todas las personas? Cuando develamos la capa exterior de los saberes interiorizados y podemos resituar estos conceptos en su matriz geopolítica de surgimiento, encontramos que no son otra cosa que una reproducción de las lógicas de organización social de las colonias. En este sentido, compartimos la reflexión planteada por Quijano (2009):

> Entonces igualdad social sí, pero con la forma de desigualdad social más profunda al costado: “raza”. Ciudadanía sí, pero dominación colonial al costado. Autonomía y libertad individual sí, pero subyugación colonial al costado. Modernidad, por tanto, sí, pero una colonial modernidad, colonialidad y modernidad absolutamente, no solo lado a lado, sino produciéndose la una a la otra (p. 9)

Impresiona, entonces, que, pese a los procesos de independencia política gestados desde hace ya más de dos siglos, no se logró una ruptura profunda con lo que concebimos como “sociedad”, y a la forma

[5] Aquí el artista plástico busca distorsionar la perspectiva para crear la ilusión de profundidad. Una profundidad basada en “diagnósticos” generados a su vez por unos efectos de verdad entendida como irrefutable

en que esta debe organizarse. El Sur Global se tensiona en torno a una forma de vida y de relaciones que aparece como espejo monocromático de lo que sucede en los países coloniales: "La construcción del Estado-nacional en el espacio latinoamericano no representó para los grupos indígenas y afro-caribeños una verdadera independencia" (Martínez Andrade, 2011, p. 171). La pregunta es inminente e ineludible: ¿existen otras formas de organización social? ¿Contamos con algún ejemplo de alternativa no hegemónica que abra la paleta de colores con los que matizar nuestras experiencias? Para intentar algún esbozo de respuesta, parece sugerente volver a considerar los trazos históricos de nuestros territorios, particularmente en lo que hace a las últimos cuatro décadas.[6]

Los años ochenta tuvieron significación en tanto enclave propicio para realizar el nexo entre la acción colectiva y los procesos de "globalización".[7] Una característica específica para esta latitud dentro del Sur Global se presenta justamente allí, en tanto gran "ventana de oportunidades políticas" (Tarrow, 1997) que coadyuva a la proliferación de movimientos sociales: la dictadura cívico-militar vivenciada,

[6] Valga reconocer que entre las décadas de los setenta y ochenta la panorámica global estaba signada en la esfera política por una crisis profunda de la extrema izquierda, acompañado por la aceptación hegemónica del capitalismo con posterioridad al fin de la Guerra Fría. Económicamente se transitaba hacia una forma de capitalismo desterritorializado y trasnacionalizado, cuya forma de explotación se corre hacia los elementos cognitivos de la producción. En la esfera social, tal vez de los datos sobresalientes se encuentran en la ampliación de los procesos migratorios. En cuanto a la participación de movimientos sociales, se plantea un desplazamiento del fuerte movimiento obrero caracterizado por su organización y con papel central en el periodo abarcado desde 1917 a 1989 (Negri, 2008).

[7] Retomamos en este entramado el aporte que realiza Quijano (2014) para la comprensión complejizada de lo que significa pensar en términos de "globalización":

> la globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial / moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo (p. 777).

mayoritariamente, por los países del Cono Sur. En este sentido, al ser proscritos los canales clásicos e institucionalizados de expresión de las demandas sociales (partidos políticos, sindicatos, grupos de presión), se apeló a otras formas de canalizar las luchas generando una proliferación de *nuevos movimientos sociales* en el despertar democrático del fin de la década y comienzos de los noventa (Durán Durán, 2008). A este respecto, la década de los noventa se encuentra signada por los procesos de segmentación y marginación social generados a través de la crisis económico-social postdictadura (Durán Durán, 2008) y fuertemente agravados por los programas de ajuste estructural[8] impuestos por instituciones del Norte Global como son el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial (Consenso de Washington mediante), para una América Latina altamente endeudada con el capitalismo Occidental (Chase-Dunn, Morosin y Álvarez, 2017). Vale preguntarse: los siglos de extractivismo a ultranza, ¿no alcanzaban para pagar esa "deuda"?

Si hay algo positivo en este escenario, es que se diversificaron de manera contundente las demandas sociales, haciendo surgir movimientos sociales con un espectro más amplio de reclamos (Ortiz, 2017). En cierta manera, los matices de sombras de este escenario también habilitaron las luces en tanto posibilidad de "renombrar nuevos problemas que se superponen con viejas discriminaciones" (Flórez-Flórez, 2007, p. 249). Viejas discriminaciones que tienen que ver justamente con los lastres de dominio y de racialización que se sustentan en las lógicas de colonialidad del ser/estar, del saber y del poder: "Estos nuevos movimientos se manifestaron por cuestiones como las reformas antineoliberales, el medioambiente, los derechos humanos, los derechos de las mujeres, la discriminación étnica y

[8] En este contexto, los políticos neoliberales y sus políticas públicas atacaron de lleno al "Estado de Bienestar", los sindicatos y partidos de trabajadores y de izquierda (Chase-Dunn, Morosin y Álvarez, 2017). Concomitantemente, las políticas neoliberales de la época apuntaban al recorte de puestos de trabajo, privatización de empresas públicas, una suba obscena de impuestos lo que generó un aumento exagerado de la pobreza, la desigualdad y, por ende, la marginación social.

racial, los derechos LGBT, los derechos de los indígenas, entre otros" (Ortiz, 2017, p. 93). Los movimientos sociales, desde este confín de la Tierra, pasan entonces a definirse en tanto "actores que, valiéndose de los procesos de globalización, resisten a los perjuicios que trae consigo la crisis de la modernidad" (Flórez-Flórez, 2007, p. 245).

¿Cómo se entrama esa resistencia? Encontramos aquí la potencia de apelar a una mirada decolonial en torno a los movimientos sociales. Esto nos permite, por ejemplo, incorporar en la paleta de colores la noción de *violencia creadora,* traída por Fanon (1991), que se utiliza en tanto forma de rebelión reconstitutiva de los *seres,*[9] llevada adelante por grupos subalternos frente a la imposición de distintos mecanismos de represión para el mantenimiento de las condiciones de dominación impuestas (Martínez Andrade, 2011). De forma gráfica, encontramos en la experiencia hermana de Brasil (Movimiento de Trabajadores rurales sin Tierra) y en el centro de México (Movimiento Zapatista y Neo-zapatista), las implicancias de una reconstitución en que *los olvidados de la tierra* –campesinos y pueblos originarios, según Fanon (1991)– son quienes, en el marco de un aprendizaje nutrido de derrotas, ensayan métodos de organización que buscan la transformación profunda de las estructuras sociales (Martínez Andrade, 2011).

Dicha transformación apunta a los entramados político-institucionales, pero también a las lógicas económicas donde la mercantilización voraz se rompe con la reapropiación de las *economías de subsistencias*, las cuales pueden aportarnos imaginarios y sentidos que cuestionan la subjetividad y los estilos de vida producidos por la sociedad dominante (Fini, 2016). En este sentido, "salir del capitalismo no implica solamente romper las relaciones económicas y

[9] Según Martínez Andrade (2011):

> Al respecto, Fanon (1991) analizó el proceso subjetivo experimentado por los colonos argelinos en su lucha por liberación, mostrando que, la "violencia creadora" forma parte en la reconstitución de los sujetos y pueblos dominados. En ese sentido, Fanon reivindica los efectos catárticos que produce dicha "violencia creadora" en su afirmación ontológica (p. 170).

políticas dominantes sino también los modos de producción de subjetividad propios de la sociedad de la mercancía" (Baschet, citado en Fini, 2016, p. 221).

Se trata de crear imaginativamente alternativas. Frente a una panorámica que presenta al capitalismo neoliberal como única opción aplastante (sin negar ni invisibilizar las tensiones que existen en torno al neoliberalismo y el rol de los Estados en las pugnas que hacen a las luchas colectivas),[10] la decolonialidad llama nuestra atención hacia la experiencia de ciertos movimientos sociales que apuestan a la vivencia de formas *otras* posibles de hacer comunidad (de base, regional e incluso internacional). En términos de Escobar (2006), se abre la posibilidad de nutrir el arsenal de colores con los que traducir nuestro boceto: "Otras economías y economías otras, otros paisajes, paisajes otros, otras culturas, culturas otras, otros conocimientos, conocimientos otros" (Escobar, 2006, p. 201).

En este punto se hace indispensable traer, aunque sea a modo de enunciación simbólica, la idea de *bien vivir, buen vivir*[11] o *buenos vivires,* en tanto bases para dar cuenta del ser, estar y habitar nuestros territorios desde formas otras a las "normatividades" con las cuales se valora la realidad. En este sentido, frente a nociones moderno/coloniales como las de "justicia", "libertad" o "igualdad", los saberes geosituados cuestionan la colonialidad del poder y sus enraizamientos profundos. Sería imposible desarrollar aquí en profundidad las implicancias que supone el *buen vivir* como horizonte de sentido histórico; ello superaría los objetivos que nos trazamos para este

[10] "Me parece que en el caso de muchos movimientos en América Latina, el Estado sigue siendo un interlocutor importante, y lo es precisamente porque el Estado determina muchas cosas, aún el Estado neoliberal" (Escoba, 2006, p. 199).

[11] *"Bien Vivir" y "Buen Vivir", son los términos más difundidos en el debate del nuevo movimiento de la sociedad, sobre todo de la población indigenizada en América Latina, hacia una existencia social diferente de la que nos ha impuesto la Colonialidad del Poder. "Bien Vivir" es, probablemente, la formulación más antigua en la resistencia "indígena" contra la Colonialidad del Poder. Fue, notablemente, acuñada en el virreinato del Perú, por nada menos que Guamán Poma de Ayala, aproximadamente en 1615, en su Nueva Crónica y buen gobierno"* (Quijano, 2014, p. 847).

capítulo concreto. Valga considerar que se trata de un imaginario histórico anticapitalista, que mira hacia los saberes ancestrales de los pueblos originarios, y que amarra algunas de las propuestas de los movimientos sociales contemporáneos de nuestra región. Se caracteriza por "una subjetividad basada en la reciprocidad y por una nueva racionalidad liberadora (de la explotación y dominación) y solidaria (entre las personas y con la naturaleza), expresada en cada acción social personal y colectiva" (Marañon Pimentel, 2014, p. 10).

Estas luchas, miradas desde los lentes occidentales/modernos, resultan ajenas y no-deseables (o incluso abyectas). Frente a procesos de "globalización" que impresionan sustentarse en la "desterritorialización" y regodearse en las virtudes de un mundo cada vez más móvil, los movimientos sociales en América Latina aparecen fuertemente asociados al suelo, a la tierra, al territorio, a la comunidad, a lo local.[12] Primacía del *lugar* que se ancla en una construcción cultural donde se resitúan las invisibilidades y las formas ubicadas, en tanto subalternas, de pensar y configurar el mundo desde lo local/regional, y que se distancia de la idea de "espacio" en tanto dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social (Escobar, 2000).

De hecho, puede levantarse, frente al argumento que señala que los movimientos en América Latina son "tradicionales" y "atrasados" en términos de "desarrollo", una lectura situada que dé cuenta de cómo las *crisis del desarrollismo* (Escobar, 1999) dieron origen a la efervescencia de multiplicidad de movimientos que apelaron a la búsqueda creativa de formas alternativas de organización, de producción y de relaciones colectivas. A tal punto que "es precisamente alrededor de proyectos democráticos alternativos que se está llevando a cabo gran parte de la lucha política" (Escobar, 1999, p. 133).

[12] *"Buena parte de estas características comunes derivan de la territorialización de los movimientos, o sea de su arraigo en espacios físicos recuperados o conquistados a través de largas luchas, abiertas o subterráneas. Es la respuesta estratégica de los pobres a la crisis de la vieja territorialidad de la fábrica y la hacienda, y a la reformulación por parte del capital de los viejos modos de dominación"* (Zibechi, 2007, p.22).

Un último aporte que nos interesa traer al *collage* que intentamos delinear en torno a los aportes de la decolonialidad para la comprensión de los movimientos sociales en nuestras latitudes, tiene que ver con el corrimiento de ciertos esencialismos que irrumpen en el marco de las luchas colectivas, como parte velada de los propios procesos de colonialidad del saber y del poder. En este sentido, desde diferentes lecturas situadas (Florez-Florez 2005; Martínez Andrade, 2011; Zibechi, 2008), se reconoce la relevancia y la apertura que generan las interseccionalidades que orientan la mirada hacia lo plural de las experiencias, las exigencias y las *formas otras* de concretar las prácticas emancipatorias, ya sea en clave de feminismos,[13] de movimientos étnicos, y (por qué no) de "discapacidad". Esta mirada de los movimientos ofrece pautas interpretativas que no deberían obviarse para la comprensión del "modo en que la estructuración patriarcal del mundo, o la naturalización de las jerarquías raciales han sido núcleos articuladores de la lógica moderna" (Florez-Florez, 2005, p. 75).

Un lienzo en suspenso: la potencia de lo imaginable para sentipensar movimientos sociales otros en torno a la "discapacidad"

Se los ve a lo lejos ondear su bandera, en un barrio cualquiera
Salen a pelear con el tiempo en contra, y la historia a favor
Son los pies en las marchas, son las pintadas
Las madrugada llenas de penas y amor

(Murga "Un título viejo" - Retirada Carnaval 2020)

Lejos de tener pretensiones de vanguardismo en este *pienso colectivo* en relación a los movimientos sociales en torno a la "discapacidad"

[13] "Superando la superficial perspectiva del enfoque multicultural, Zibechi (2008: 269) da cuenta de las repercusiones del papel de la mujer-madre en la lógica contra-sistémica y menciona que: "con ellas, irrumpe otra racionalidad, otra cultura, una episteme relacional" (Martínez Andrade, 2011, p. 172).

sentipensados decolonialmente, resta considerar qué sucede con los movimientos sociales y la "discapacidad" en el marco de nuestra América y de un país como el nuestro (Uruguay), tan apegado a su tradición colonial/moderna de organización social, de "producción de conocimiento" y de valoración positiva en torno a la democracia y sus mediaciones.

Muy poco se puede encontrar escrito que vincule movimientos sociales y "discapacidad", menos aún si esto se encuentra *sentipensado* en clave decolonial. Les invitamos a hacer juntos/as un ejercicio de construcción conjunta en estas últimas líneas.

El documental elaborado por la cadena BBC titulado "La pelea" (2017), constituye un gran material para diversas reflexiones,[14] no solo porque se encuentra realizado desde el Norte Global, sino también la represión policial basada en esta idea de cómo se resuelven los conflictos en la *zona del no ser*,[15] reflexión a la que nos invita Boaventura de Sousa Santos (2010) a través de la línea abismal. Y, un finalmente a medias, mencionando cómo es tratado el *otro* en el gobierno de *otro* también. Lo importante aquí es centrarse en las características de la movilización ya que hace parte de lo mencionado anteriormente. El objetivo central de la movilización era obtener un bono de 500

[14] Infinidad de reflexiones puede generar este documental desde muchísimas aristas posibles. Las reflexiones finales generan un interjuego ya que no solo buscan cerrar un escrito, sino que pueden generar más preguntas que apoyen subsiguientes reflexiones generando, a su vez, más incertidumbres que certezas. Apoyando esta incomodidad corporal, propia de las incertezas, nos atrevemos a colocar una pregunta disparadora de reflexiones futuras que, no puede pasarse por alto al ver este documental. Y como se preguntara Gayatri Spivak: "cómo es representado en el discurso occidental el sujeto del tercer mundo" (Spivak, 2003, p. 301). Si bien el documental se encuentra dirigido por la cineasta boliviana Violeta Ayala, es una pregunta que no puede dejar de hacerse. Nuevamente la colonialidad del saber dice presente.

[15] Este concepto es tomado de la mano de Grosfoguel (2012), en este sentido plantea:

> En la zona del ser, los sujetos, por ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial, sino privilegio racial. (...) esto tiene implicaciones fundamentales en cómo se vive la opresión de clase, sexualidad y género. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. Por tanto, la opresión de clase, sexualidad y género que se vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a como estas opresiones se viven en la zona del ser (Grosfoguel, 2012, p. 94).

bolivianos para las "personas en situación de discapacidad", finalidad que se regodearía ampliamente con la idea eurocéntricamente situada de los movimientos sociales del "tercer mundo" como atrasados o premodernos. En ese "tercer mundo" constituido por países "en vías de desarrollo", los movimientos sociales, a lo sumo, alcanzarán la modernidad pero no luchan contra ella. En palabras de Marcelo, uno de sus principales líderes políticos:

> Antes de ponernos en carreteo, hemos hecho todo tipo de movilizaciones: colgamientos... 60 días, compañeros, y espero que cada uno de ustedes, que han emprendido, han recorrido este camino, lo haga con integridad y lleguemos. La meta no es La Paz. La meta, lo último de lo último, son los 500 bolivianos mensuales para todas las personas con discapacidad. ¡No hay más! (La pelea, 2017).

En línea a lo mencionado anteriormente –y como invita Flórez-Flórez (2009)–, es importante dejar de analizar "el desarrollo como un criterio diagnóstico del potencial de los movimientos para retar los límites de la modernidad" (p. 18), sino que es menester entenderlo como tierra fértil donde la acción colectiva brota. Y, en el Sur Global, principalmente en Latinoamérica, la fertilidad del desarrollo ha sido muy bien aprovechada no solo por los movimientos de los ochenta (época en la que hubo gran proliferación), sino que en los dos mil también, a pesar de la llegada de gobiernos progresistas,[16] generando una situación más compleja que la anterior, ya que estos gobiernos nacen de esos movimientos y luego tendieron a cooptarlos (Zibechi, 2007), en una lógica de amigos-enemigos bien compleja para la lucha colectiva:

> De ahí la afirmación de que la crítica al desarrollismo constituye uno de los aportes de los movimientos latinoamericanos en su doble

[16] "A grandes rasgos, estos gobiernos son una consecuencia indirecta de las luchas de los movimientos que han deslegitimado el modelo neoliberal, abriendo grietas en las formas de dominación. Con ellos están naciendo nuevas formas de gobernar, como resultado de la potencia de los movimientos sociales, pero también como un intento de las élites de reconducir la crisis del modelo de dominación" (Zibechi, 2007, p. 251).

> tarea de evidenciar los límites de la modernidad/ colonialidad por un lado, y de ofrecer alternativas a ella, por otro (Flórez-Flórez, 2009, p. 18).

Viajando hacia el Cono Sur encontramos cómo se han desarrollado los movimientos sociales en torno a la “discapacidad” en nuestro país (Uruguay). En este sentido, un extracto de las marchas que se celebran cada diciembre hablan por sí solas: “Lejos de atender nuestras reivindicaciones [...], este gobierno las ha profundizado de forma consciente a través de recortes y de leyes que han generado más precarización para las personas en situación de discapacidad” (La Diaria, diciembre 4, 2021). O: “´Cambios en las políticas de prestaciones sociales han afectado servicios y prestaciones en ámbitos como la salud, la economía, la vivienda y la educación, que inciden en nuestra autonomía y calidad de vida´, continuó De los Santos” (La Diaria, diciembre 3, 2022).

Aquí aparecen las marchas, las reivindicaciones, las protestas, los reclamos por “más derechos” y por acceder a cuestiones cotidianas que el resto de la población disfruta de larga data (educación, trabajo, vivienda, medios de transporte con accesibilidad, salud, goce de la sexualidad, posibilidad de la vida en familia independiente, etc.). Tímidamente, en los últimos años también ondean las banderas que colocan sobre el tapete la cuestión de la interseccionalidad, por ejemplo, entre “discapacidad” y género.

Desde la perspectiva de algunas “personas en situación de discapacidad” que han participado de “investigaciones” relacionadas, la lucha aparece como un cuadro monótono, de matices grises. Sin potencial, fragmentada/aislada, poco visible, débil. Esta caracterización difícilmente encuentre eco en los elementos desarrollados precedentemente en torno a los movimientos sociales mirados desde el Sur Global. No se juegan aquí elementos que tengan que ver con la propuesta de una forma alternativa de organización social, o de emancipación y transformación de un sistema capitalista/colonial aplastante y excluyente. Tampoco la discusión trae una narrativa que

pondere la transformación en las lógicas de relacionamiento entre *seres* que venimos reproduciendo, donde se habita un especial dualismo y distanciamiento entre lo que hemos producido en tanto naturaleza por contraposición a lo "humano". De la mano de esto último, se potencia el desarraigo del *lugar*, no resultando significativo para las "personas en situación de discapacidad" el enclave territorial/local en el que se desenvuelven y devienen histórico-socialmente.

No obstante todo esto, quisiéramos cerrar este capítulo con la apelación a lo *virtual* que desarrolla Arturo Escobar (2006). Entendemos que ello habilita el germen de posibilidad, la potencialidad en tanto apertura a la imaginación de lo que aún no es, pero que podría ser:

> Me parece que las estrategias de los movimientos hoy en día se orientan mucho hacia la política de lo virtual, de lo que es posible y ahí cabría la cuestión de la afectividad, de la sabiduría. Más aún, creo que allí podría tener un papel muy importante el pensar lo posible no desde lo analítico, lo conceptual, las categorías establecidas, sino desde lo afectivo, las emociones, los cuerpos, la sabiduría. Entonces la política de lo virtual nos enfrenta con la necesidad de pensar más allá de lo que ha sido la actualización de lo posible hasta este momento histórico, es decir la modernidad (p. 200).

¡Qué oportunidad nos ofrece el pensamiento decolonial! Este nos ofrece un abanico de combinaciones y tonos para *sentipensar* colectivamente con las personas en situación de discapacidad y sus luchas, trascendiendo lo teórico, e involucrando otros elementos que han sido históricamente ocultados/excluidos desde una racionalidad instrumental moderna: lo afectivo, los cuerpos, la sabiduría.

Todo un mundo de posibilidades para re-pintar la lucha, contagiarla, extenderla, expandirla. Aquí el nicho hacia donde se desea haber contribuido.

Bibliografía

Brégain, Gildas (2021). Historia y memorias de las manifestaciones callejeras de los "lisiados" a principios de los años 70 en el Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay). *Pasado Abierto*, (13), 56-95.

Chase-Dunn, Christopher; Morosin, Alessandro y Álvarez, Alexis (2017). Movimientos sociales y regímenes progresistas en América Latina: revoluciones mundiales y desarrollo semiperiférico. En Paul Almeida y Allen Cordero Ulate (comps.). *Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos* (pp. 29-46). Buenos Aires: CLACSO.

De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI.

Durán Durán, Armando (2008). Políticas de lugar en los movimientos sociales contemporáneos. *Diálogos Latinoamericanos, 14*, 57-75.

Escobar, Arturo (1999). Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina. En *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea.* Bogotá: CEREC, ICAN. https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/escobar-a-1999-el-final-del-salvaje.pdf

Escobar, Arturo (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf

Escobar, Arturo (2006). Movimientos sociales, activismo intelectual y lucha por el lugar. Una entrevista con Arturo Escobar. *Revista Del Centro Andino De Estudios Internacionales, 7.*

Falero, Alfredo (2008). Desafíos teórico-metodológicos para el estudio de los movimientos sociales en América Latina. En Heriberto Cairo y Gerónimo de Sierra, (comps.). *América Latina una y diversa: teorías y métodos para su análisis* (pp. 225-247). San José: Alma Mater.

Fini, Danielle (2016). Baschet, Jérôme (2015), Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos. España: Ned Ediciones. *Bajo el Volcán*, *16*(24), 219-226.

Flórez-Flórez, Juliana (2007). Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos. Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Flórez-Flórez, Juliana (2009). Los movimientos sociales y la crisis del desarrollismo Una aproximación teórica desde Latinoamérica. *Documentos de trabajo, CLACSO, 5.* http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdl/collect/clacso/index/assoc/D5415.dir/5.florez-florez.pdf

Grosfoguel, Ramón (2012). El concepto de "racismo" en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa, 16,* 79-102.

La Diaria (3 diciembre 2021). Personas con discapacidad reclamaron el cumplimiento de sus derechos en la 12ª Marcha por la Accesibilidad e Inclusión. https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2022/12/personas-con-discapacidad-reclamaron-el-cumplimiento-de-sus-derechos-en-la-12a-marcha-por-la-accesibilidad-e-inclusion/

La Diaria (4 diciembre 2021). 10ª marcha por los derechos de las personas en situación de discapacidad: "Somos la mano de obra barata". https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2021/12/10a-mar-

cha-por-los-derechos-de-las-personas-en-situacion-de-discapacidad-somos-la-mano-de-obra-barata/

La Pelea (2022). *La Pelea*. [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=mWX-G2NJeSI

Maldonado-Torres, Nelson (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa, 9*, 1-8.

Marañon Pimentel, Boris (2014). Introducción. En *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. México: UNAM.

Martínez Andrade, Luis (2011). Rebelión, descolonización del poder y movimientos anti-sistémicos en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales, 17*(1), 167-175.

Mignolo, Walter (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial. Defensa de la opción decolonial. *Crítica y Emancipación, 2*.

Negri, Antonio (2008). El movimiento de los movimientos. Nuevas condiciones para el nuevo movimiento de los movimientos. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano, 15*.

Ortiz, David (2017). Represión estatal y movilización en América Latina. En Paul Almeida, y Allan Cordero Ulate, *Movimientos Sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal (2009). Colonialidad del poder y descolonialidad del poder. Conferencia dictada en el XXVII Congreso de ALAS, Buenos Aires. http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/51.pdf

Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y Horizontes De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*.

Buenos Aires: CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf

Spivak, Gayatri Ch. (2003) ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología, 39*, 297-364

Tarrow, Sidney (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* Madrid: Alianza Editorial.

Touraine, Alaine (1987) *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago: Prealc, OIT.

Velázquez Castro, Marcel (2008). Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. A propósito de *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, de Walter D. Mignolo. *Revista Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1.*

Zibechi, Raúl (2007). *Autonomías y emancipaciones América Latina en movimiento.* Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

Capítulo 8

La irrupción de la lengua de señas en la Udelar

Aportes para una reflexión desde la decolonialidad

Ana Paula Gómez y María Ortega

Introducción

A partir de las líneas que se despliegan a continuación, buscamos plasmar los procesos reflexivos realizados en torno al recorrido de las personas sordas en la Universidad de la República (Udelar). De este modo, compartiremos los aspectos que surgen de la puesta en diálogo de elementos que presenta la perspectiva decolonial y lo que hace a la especificidad de la participación de personas sordas, hablantes de Lengua de Señas Uruguaya[1] (LSU), en la Udelar.

La inquietud que nos moviliza a dialogar sobre este tema emerge de la experiencia transitada en torno a sus presencias en el espacio universitario, concretamente en la Facultad de Ciencias Sociales (FCS), sede Montevideo y en el Centro Universitario Litoral Norte, sede Salto (CeNur- LN), ambos espacios en donde nos encontramos insertas como docentes.

[1] Cada país cuenta con su propia lengua de señas, por tanto al hablar de Uruguay se hace referencia a la Lengua de Señas Uruguaya con sus siglas LSU.

El habitar de las personas sordas se constituye como un factor que interpela el ejercicio concreto de las trayectorias educativas y de las prácticas docentes, siendo necesario plasmar las reflexiones que emergen y florecen de los intercambios y diálogos generados conjuntamente entre estudiantes sordos/as, equipos docentes, técnicos/as de diferentes servicios, entre diversos/as referentes universitarios y de la comunidad sorda.

Sin lugar a dudas, la propia educación superior en el Uruguay se ha construído como un espacio colonial en cuyo seno se producen y reproducen diferencias estructurales, siendo una de estas la precariedad en los mecanismos de acceso para aquellas personas ubicadas en los márgenes. Identificar posibles aportes en cuestiones teóricas, metodológicas y de experiencias transitadas se vuelve sustancial para generar un diálogo con las trayectorias vividas y sentidas, posibilitando de este modo la resignificación de las prácticas y la emergencia de espacios comunes que contemplen cada vez más las *pluralidades*.

Así se abre la posibilidad de nuevas (re)lecturas a cuestiones que, si bien ya fueron anteriormente trabajadas, urge la necesidad de interpretaciones otras en pos de la generación de experiencias que no partan desde un "deber ser", sino que retomen la voz de quienes están directamente implicados/as, habilitando la generación de nuevos aprendizajes a través de la presencia de la Lengua de Señas (LS)[2] en las diferentes formaciones que transitan las personas sordas en la Facultad de Ciencias Sociales (Montevideo), y en el Departamento de Ciencias Sociales (Salto).

Es nuestra intención en este capítulo introducir e irrumpir con algunos interrogantes que surgen de las prácticas: ¿cómo se están construyendo las trayectorias educativas de los/as estudiantes sordos/as? ¿Qué sentires, emociones, sensaciones experimentan los/as

[2] Tal como plantea Benvenuto (2004), la lengua de señas es "una lengua que se articula en un espacio viso-gestual. La comunicación es visual así como la manera de organizar sus vidas, sus trabajos, sus relaciones" (pp. 94-95).

estudiantes sordos/as? ¿Qué elementos se tensionan a la hora de pensar en un habitar los espacios universitarios a partir de la LSU? ¿Cómo dialoga la LSU con la hegemonía de la lecto-escritura en la Udelar? ¿Qué lugar ofrece la Udelar para otros saberes y formas de construir el conocimiento? Las líneas que se desprenden a continuación no dan cuenta de un querer responder, sino un comenzar a transitar aquellas reflexiones que nacen de los espacios compartidos.

El documento comenzará con un apartado denominado "Vibraciones en torno al habitar de las personas sordas en el espacio universitario", donde pretendemos dar cuenta de la interpelación constante a una educación instituida por y para las personas oyentes, viéndose dificultadas las trayectorias de quienes hacen cuerpo *realidades otras*, ubicadas estas fuera de los parámetros históricamente construidos en torno a un modelo de estudiantado habilitado para el cursado de carreras terciarias. En esta línea, también se presentarán los espacios institucionales que existen hoy día.

En un segundo apartado, llamado "Universidad y Lengua de Señas, una lectura desde la perspectiva decolonial", buscaremos poner en diálogo esta realidad sentida desde los espacios universitarios con los aportes de la perspectiva decolonial, descubriendo formas *plurales* de pensar la relación de los/as estudiantes con la Universidad, espacio en donde la realidad de las personas sordas continúa siendo desvalorizada a través de la opresión generada por múltiples formas de colonialismo.

El capítulo finalizará con un apartado de reflexiones denominado "En el horizonte", el cual buscará dejar planteadas algunas sensaciones, sentires e interrogantes que continuarán siendo (des)tejidos a partir de los diferentes espacios de trabajo e "investigación".

Vibraciones en torno al habitar de las personas sordas en el espacio universitario

La Udelar recibe el 85% del estudiantado universitario en Uruguay, siendo esta la única universidad pública del país. Visto en cifras, se traduce en 143.811 estudiantes activos/as en el año 2020. En 2019 la Udelar contó con 10.256 docentes que ocuparon 11.520 cargos docentes y 6.315 funcionarias/os TAS (Dirección General de Planeamiento, 2021). Como puede apreciarse, la Udelar representa un universo laboral y educativo significativo en el país, con sus aristas, sus caminos y tránsitos, que la encuentran en un proceso de deconstrucción, diálogos y desprendimientos.

Los resabios históricos no hacen más que reproducir la colonialidad hegemónica y "patriarcal" a partir de un perfil de estudiantes con pretensiones de "universalidad", tales como: varón, blanco y de clase media-alta que transita de una forma casi única la currícula y la trayectoria de la carrera universitaria deseada o impuesta. Incluso, al finalizar las trayectorias y egresar, el perfil del ejercicio del profesional esperado está estipulado y demarcado, quedando por fuera otras posibilidades de vivir las profesiones.

Sin lugar a dudas, el devenir de la historia ha presentado cambios y ha permitido una mayor democratización de la educación, la cual se expande hacia las llamadas "minorías" en términos de género, etnia y "discapacidad". Sin embargo, falta mucha tela por cortar para hablar de una Udelar que involucre la *pluralidad de seres* y no solo contemple las "minorías", sino que efectivamente estas sean parte de la vida universitaria.

La irrupción de las personas sordas en la Udelar no tiene un recorrido largo, sino más bien reciente y con mayor vuelo desde la incorporación de la figura del Intérprete de LSU[3] en algunos espacios de

[3] Bajo la órbita del Rectorado (1998-2006) del Dr. Rafael Guarga comienzan las gestiones para establecer la incorporación de la figura del Intérprete de Lengua de Señas Uruguaya, la cual se concretó en el año 2007.

aula, para lo cual resultó fundamental la aprobación en el año 2001 de la ley Nº 17.378. En su artículo 1 establece:

> Se reconoce a todos los efectos a la Lengua de Señas Uruguaya como la lengua natural de las personas sordas y de sus comunidades en todo el territorio de la República. La presente ley tiene por objeto la remoción de las barreras comunicacionales y así asegurar la equiparación de oportunidades para las personas sordas e hipoacúsicas.

La existencia de la normativa cambia radicalmente la situación de las personas sordas, constituyéndose como una herramienta fundamental a la hora de reclamar sus derechos en los diferentes espacios institucionales por los que transitan, entre ellos, la Udelar. Así, se da lugar a la incorporación de la figura del intérprete como forma de reconocimiento de su derecho a la comunicación y aprendizaje en su propia lengua. La irrupción de la LSU en el espacio universitario deja de manifiesto las necesidades de las personas sordas que allí estudian, las cuales son cosechadas por los equipos de inclusión educativa y docentes, visibilizando la relevancia de movimientos que requieren las trayectorias educativas en las distintas aristas que hacen a la vida universitaria.

Dichos espacios han posibilitado los intercambios y las reflexiones críticas frente a lo que representan los procesos de aprendizaje de las personas sordas, identificando algunas tensiones: en primer lugar, la necesidad de presencia de Intérpretes de Lengua de Señas en cada espacio de aula, tensión que no solo debe pensarse en términos de recursos destinados a ello, sino también en relación al conflicto que se produce al introducir un rol desconocido en espacios de aprendizaje que, de no ser trabajado debidamente, puede generar desconfianza, tanto para el/la docente como para el/la estudiante en cuestión. En segundo lugar, se debe trabajar sobre los procesos de aprendizaje que transitan las personas sordas, sobre currículas que son generadas a partir, no solo de la utilización de una lengua

hegemónica, la Lengua Oral (LO),[4] con su consecuente lectoescritura, sino también a partir de procesos de aprendizaje de un determinado perfil de estudiantes, escenario que genera una brecha para con el estudiantado sordo.

Es así que la presencia de dichos/as estudiantes interpela las formas de apropiación del conocimiento mediante la LO, debido a la utilización de su propia lengua y sus propios procesos y tiempos.[5] Vale destacar que en algunos casos las personas sordas presentan una particular apropiación del idioma español escrito, por lo cual la formación y evaluación debe ser pensada teniendo en cuenta la presencia de la LS y no únicamente partir de la lectoescritura como única modalidad y forma de evaluación. Asimismo, un acompañamiento en los procesos de incorporación de la lectoescritura se hace necesario para dicho tránsito.

A través del diálogo y la coordinación con diferentes actores que forman parte de los procesos pedagógicos y la formación de las personas sordas (docentes, coordinadores/as de servicios, directores/as), se identifica un gran desconocimiento, temor e incertidumbre sobre el "hacia dónde ir" cuando una persona sorda se encuentra en el aula. Muchas veces, este desconocimiento genera grandes omisiones, siendo necesaria la búsqueda de referentes en la temática, así como de estrategias específicas que favorezcan el cursado de las personas sordas desde un lugar de reconocimiento.

No se debe perder de vista que, muchas veces, los/as estudiantes sordos/as quedan solos en este proceso, enfrentándose a lógicas

[4] La Lengua Oral refiere a la manifestación fónica, sonora.

[5] Es importante mencionar que quienes suscriben adhieren a una mirada antropológica de la sordera que encuentra en la misma un importante componente relacional, el cual se configura en un vaivén continuo entre la sordera de la oreja y el intercambio con el entorno mayormente oyente. Benvenuto (2006) establece:

> en cuanto se habla de sordos, el campo semántico referido exclusivamente al oído que no funciona, se desplaza hacia un campo donde la referencia a la audición no es más que un pretexto para poner en escena relaciones de saber y de poder entre sordos y oyentes, relaciones que en la mayor parte del tiempo son inauditas. En última instancia, tratándose de sordos, es menos cuestión de oído que de mirada (p. 4).

institucionales complejas que terminan resultando aplastantes si no hay un debido acompañamiento, deviniendo en algunos casos en la desvinculación del espacio educativo. Esta es una de las posibles respuestas al porqué no hay más personas sordas en la Udelar.

El tránsito en soledad de los/as estudiantes sordos/as y de los equipos docentes para abordar estas situaciones, sin una docencia referencial y en conjunto con otros/as estudiantes y docentes, pone en tensión las trayectorias y es sustancial visualizarlo. Una *pluralidad* deseable, y por el momento utópica, sería la presencia de la LS a través de docentes, así como de estudiantes y también mediante la figura del intérprete, sobre el entendido de que cualquier proceso que favorezca y acerque al colectivo universitario a la LS, es sin dudas favorable para la construcción de trayectorias educativas diversas.

Emergen incertidumbres y temores: ¿Cómo hago para que entienda el texto escrito? ¿Cómo aplico la prueba, de forma oral o escrita? ¿Qué es un oral para un estudiante sordo? ¿Cómo se va a desempeñar después si logra tener el título? ¿Tiene valor una evaluación solo en LSU?" ¿Dejamos de lado la escritura? Desde la persona sorda: "Quisiera poder decir en LSU", "Quisiera poder escribir también, pero que el docente sepa que no escribo de igual forma que los demás", "Tengo derecho a mi lengua y a aprender a escribir". Sin duda, las preguntas, dudas e inquietudes son de lo más diversas y compartidas, y por momentos parecen ser imposibles de resolver.

Lo anterior hace que se "construya sobre la marcha" y sobre emergentes, desarrollando prácticas que son exitosas y resultan bien evaluadas por parte de docentes y estudiantes, tales como: la incorporación de la LSU en las evaluaciones, es decir, que las evaluaciones del conocimiento aprendido puedan ser tomadas por los/as docentes y elaboradas por los/as estudiantes en LSU; la generación de espacios de asesoramiento y consulta en LSU; la construcción de materiales en dicha lengua, entre otras tantas aperturas posibles. En este avatar de emergencias cotidianas necesarias de resolver, y por momentos imposibles, no se debe de perder la conexión con las

personas sordas, quienes en primera y última instancia guían los pasos hacia una Udelar *pluriversa.*

Es preciso mencionar que los alcances presentan sus dificultades y obstáculos en términos de recursos y reconocimiento, dando cuenta de los minúsculos y precarios procesos generados hasta el momento. No obstante, compartir estas primeras reflexiones permitirá abonar y construir trayectorias y espacios educativos sensibles que habiliten la presencia de lo *plural*.

Universidad y Lengua de Señas. Una lectura desde la perspectiva decolonial

Partir de una perspectiva decolonial para pensar la presencia de personas sordas en la Universidad, da cuenta de la generación de procesos sensibles y reflexivos, basados en *los diálogos de saberes* que fertilizan el intercambio crítico con quienes son parte de los mismos. Por tal motivo, entendemos que no se puede avanzar sobre esta reflexión si no se tienen en cuenta los sentires, los tránsitos, las experiencias y el trabajo colaborativo. En esta parte del capítulo se buscará problematizar sobre algunas cuestiones centrales desde la perspectiva decolonial, como lo son las expresiones de la colonialidad del saber y del lenguaje en la Universidad.

Es necesario hacer cuerpo y piel con el momento histórico que implicó el inicio del colonialismo en América, cuando el genocidio de las comunidades originarias no solamente aniquiló, mutiló y violó cuerpos, sino también lenguas, costumbres, medicinas, formas de vivir y transitar, tiempos y sabidurías. Aniquiladas estas, se impone un modo de vida con sus formas, con sus lenguas y saberes, que luego serían los únicos posibles de ser: “Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” (Lander, 2000, p. 16). Todas estas cuestiones permean en las instituciones modernas y en las

personas que por ellas transitan, apuñalando sistemática y silenciosamente sus corporalidades, sus emociones y sus sentires, acallando las "voces" de quienes irrumpen las colonialidades impuestas:

> Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no solo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma "natural" del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a "superarse" y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial). Los más optimistas las ven como requiriendo la acción civilizadora o modernizadora por parte de quienes son portadores de una cultura superior para salir de su primitivismo o atraso. Aniquilación o civilización impuesta definen así los únicos destinos posibles para los otros (Lander et al., 2000, p. 24).

Aquellos "distintos" y "carentes" de Lander, son aquí las personas sordas, transversalizadas por una colonialidad obsesionada en oralizarlas[6] y corregirlas, borrando así las huellas identitarias que les son propias, como la lengua, la comunidad, los tiempos y, en definitiva, su cultura. El poder colonial se hace presente en las relaciones que favorecen a aquellos que se comunican a través de la LO dominante, imponiendo una relación asimétrica que privilegia a las lenguas fónico-sonoras por sobre las viso-gestuales. Estas últimas, acusadas de primitivas y carentes de abstracción, son objeto de opresión y re-encauzamiento, principalmente mediante las estructuras educativas, hasta el punto de pensar que quienes transitan la vida sorda, la padecen.

[6] La oralización de las personas sordas da cuenta de un "paradigma" que busca "borrar" de ellas las características que hacen al ser sordo, propendiendo, a través de diversas técnicas que se comuniquen por medio de su aparato fónico.

Así sucede con las personas sordas desde sus tránsitos históricos a merced del higienismo: la lengua de señas y "su sordera" son un "desvío" a corregir por la oralidad "salvadora" y "normalizadora", que lleva a los/as sordos/as "distintos/as" hacia la "salvación" oyente deseable. Tal "desvío" debe ser encauzado por instituciones tales como la salud, la educación y la familia, machucando sentidos e identidades con la prohibición de la LS.

Estas relaciones de poder que tensionan los vínculos entre personas sordas y personas oyentes, invisibilizando a las primeras, dan cuenta de la colonialidad del ser/estar, del saber y el poder, generando temblores cuando la LS irrumpe en los espacios de aquellas instituciones que quisieron erradicarla. Allí, hoy se planta la LS, por momentos, de forma temerosa, mediante la presencia de seres que, con sus memorias, reviven las luchas contra la oralidad, la segregación y la mutilación. Se hace necesaria, entonces, una vigilancia contínua sobre la subalternización ejercida hacia la LS, elemento que, de no tomar las precauciones necesarias, genera una diferencia estructural que afecta a las personas sordas, produciendo daños en sus trayectorias que, al momento de proyectarse y pensarse, determinan el camino posible a transitar.

Es la Universidad la cuna del "saber científico", de los "saberes ilustres", espacio en donde se construye una comprensión del mundo hegemónica, donde la razón moderna encuentra cabida para poder transmitir las "verdades absolutas", expresando desde allí quiénes pueden habitarla. La Universidad se consolida como un espacio de la colonialidad del saber, donde los saberes del sur son subordinados y menospreciados.

> La colonialidad del saber en el campo de las Humanidades, a pesar de la gran y abrupta decadencia de la imaginación intelectual del Norte de las últimas dos décadas, solo ha aumentado. Pues no olvidemos que teoría es poder. La grilla categorial no solo describe algunas dimensiones del mundo sino, y sobre todo, prescribe como el mundo es y será, su lectura, su comprensión, la selección de lo que es relevante

> y lo que no lo es, el paradigma que orienta la mirada de una época y, no es poca cosa, la forma en que todo eso debe ser dicho (Segato, 2018, p. 117).

Segato (2018) comparte en un maravilloso relato sobre la peripecia de un estudiante de doctorado negro, pobre y gay que ha sido reprobado más de tres veces; sobre la lucha por acciones afirmativas en la Universidad de Brasilia, donde se combatió en los debates contra la pregunta: "¿cómo vamos a dejar que personas que no están preparadas para la vida académica ingresen a la universidad?" (p. 111). Si bien la autora retoma y reflexiona en relación a las acciones afirmativas para las personas *no-blancas,* es posible, sin lugar a dudas, poder nutrirnos de dichas reflexiones y acercarnos a las trayectorias de las personas sordas en la Universidad. Cuando se habla de personas sordas, se arrastran discursos hegemónicos biologicistas, donde se expresa que las personas sordas "no abstraen", que su "no escuchar" los imposibilita para ejercer, que sus particularidades de lectoescritura les impiden avanzar, y que no se pueden comunicar.

La *razón pluralista* es entendida como el aporte de la presencia de seres plurales, en tanto transforman la universidad en un "espacio plural con su presencia, cuestiones, intereses y tecnologías de sociabilidad" (p. 112). Ello nos permite, sin ánimos de romantizar este proceso, identificar que de un tiempo a esta parte la Universidad comienza un proceso de democratización. En esta línea, se convoca a estudiantes de diferentes perfiles y, cada vez más, de diferentes niveles socioeconómicos, capital cultural y orígen étnico, enorgulleciendo a la comunidad universitaria por su proceso de deconstrucción.

Dichas cuestiones permiten la transformación de la universidad en espacio de lucha por la presencia de perfiles plurales. Sin embargo, si bien por un lado se permite el ingreso a la universidad, la misma no está preparada para recibirles: lo que se da, se quita, nos dice Segato. De este modo, lo que se presenta con las personas sordas es la tensión en términos de comunicación y de procesos de aprendizaje entre dos lenguas. La presencia de la LS cuestiona las modalidades

de enseñanza, así como los ritmos necesarios y propios de cada ser en la generación de dichos procesos. Es una tensión entre docentes (oyentes) y estudiantes (sordos/as) que necesariamente debe ser transitada, sin perder de vista que la docencia ejercida de forma hegemónica contribuye, a través de diversas prácticas, a la subordinación de la lengua de señas y, por tanto, de las personas sordas en el proceso educativo. La colonialidad en la universidad es poderosa, abunda y los procesos de exclusión que esta genera a veces son irreconciliables con las pretensiones de que los sistemas educativos sean cada vez más *plurales*.

Esta subordinación es posible identificarla como la colonialidad del lenguaje, que obstruye la posibilidad de un diálogo transformador. Veronelli (2015) plantea cómo el diálogo no es suficiente para pensar otro tipo de relaciones cuando este ha sido colonizado. Si bien la autora utiliza la colonialidad del lenguaje para explicar la subalternización de las lenguas de los pueblos originarios frente a la de los conquistadores, se puede entender que el entramado de situaciones que se generan a partir del no reconocimiento de dichas lenguas es aplicable a la LS. Con esto se trata de decir que puede haber una comprensión de la importancia de la LS para las personas sordas, pero, en lo que a la educación respecta, se sigue pensando de acuerdo a una "normalidad oyente", por lo que las estrategias se encuentran condenadas al fracaso.

Para comprender esto se puede pensar en un ejemplo concreto: una estrategia muy común de trabajo con personas sordas es la incorporación de un intérprete de lengua de señas en el espacio de clases. Ahora bien, si esto no es acompañado por el desarrollo del tema propuesto con tiempos *otros*, una lógica de exposición que no sea a través de la monotonía del discurso de un/a docente hacia el colectivo de estudiantes, que pueda incorporar elementos visuales y no solamente auditivos, entre otras cuestiones, es muy difícil que se logre captar la atención de aquellas personas cuya lengua tiene un anclaje visual y no auditivo.

¿Qué ocurre en estas situaciones? La responsabilidad del fracaso es de la persona sorda, no dando cuenta de todos los factores que la generan. Si se vuelve a los aportes de Veronelli (2015), se menciona un elemento que puede resultar esclarecedor: la "ideología lingüística", la cual se encuentra íntimamente relacionada con el encubrimiento de las relaciones de opresión y colonialidad que se ocultan a través del "mono-lenguaje". De este modo: "La idea eurocéntrica de lenguaje conecta la lengua, la gramática, la civilización y la escritura alfabética con el conocimiento, y naturaliza estas características y atributos como "lenguaje en sentido pleno" (p. 34). Por consiguiente, al destinar a determinadas poblaciones al tránsito de procesos educativos que no los tienen en cuenta, no solo se está generando una exclusión en este sentido, sino que subyace la idea de "atraso" de sus lenguas, sus culturas y niega la posibilidad de pertenencia a grupos de producción y reproducción del conocimiento.

Entonces, no basta con estar, entrar, cruzar la puerta y sentarse en el banco. El hecho de ingresar en la Universidad no solo es cuestión de la presencia (y la posible convivencia) de cuerpos y de lenguas *plurale*s, sino que también da cuenta de la presencia de culturas *otras*, en un espacio áulico que tiende a buscar formas homogéneas de transmisión del conocimiento. El tiempo se irrumpe, se parte, se divide y las lenguas marcan ritmos y sinfonías que aún no son del todo rítmicas. La LS es una interferencia en la universidad colonial. Grato es saber que esa interferencia es sentida e interpretada por quienes de diversas formas transitan y acompañan el espacio de aprendizaje, profundizando la lucha, desplegando resistencias y acrecentando las ganas de querer estar allí.

En el horizonte...

Mujeres, oyentes, docentes, madres, escribimos el presente texto desde una perspectiva decolonial, pretendiendo dar cuenta de ello en cada palabra y tiempo que llevó escribirlo. Es desde allí que se quiere

comenzar este momento de pararnos hacia un horizonte en la escritura, en las reflexiones y encuentros; no siendo un final, ya que estos últimos apenas comienzan.

Es, desde estas categorías coloniales que nos atraviesan, que deseamos comenzar. ¿Por qué? Porque más allá de construir las reflexiones en espacios colaborativos y conjuntos con las personas sordas, somos oyentes escribiendo "académicamente" sobre personas sordas estudiantes de la universidad y de sus procesos. No pretendemos tirar por tierra los recorridos, reflexiones y tensiones que hemos compartido con anterioridad, pero sí dejar esta marca en el camino, esperando momentos futuros que nos encuentren con las personas sordas en sus docencias, instancias de aprendizaje, escribiendo sus propias líneas, nuevas líneas, en torno a los procesos y aprendizaje del colectivo.

El recorrido por el texto pretende plasmar, de alguna forma, el trabajo conjunto entre distintos espacios de la Universidad de la República con las personas sordas, queriendo acompañar el pensamiento de dichos procesos desde una perspectiva decolonial. De esta forma, visualizamos cómo la colonialidad del saber y del lenguaje permea la vida universitaria y los procesos de las personas sordas, siendo, por momentos, no solo un espacio de aprendizaje, sino también un espacio donde se libran las luchas y las tensiones de-colonizadoras para la búsqueda de la valorización robada por la colonialidad.

Asimismo, otro movimiento decolonial para el presente documento, es *pensar conversando* (Segato, 2018), dar valor a *la conversa.* La colonialidad del saber en la universidad no valida las conversaciones, valida las producciones escritas en determinados espacios, de determinadas formas, bajo específicas y nórdicas reglas. No obstante, es de los diversos encuentros con las personas sordas, con docentes, con referentes, y en el momento de construcción conjunta, que el movimiento decolonial pretendió formar parte. Escribimos la conversa.

La presencia de estudiantes sordos/as en los espacios de aprendizajes universitarios enriquece, siembra y visibiliza otras posibilidades, otras formas de aprender, de transitar la universidad, de formar y ejercer las profesiones. Se presenta la oportunidad de encontrar

otras formas de evaluar, otras formas de enseñar, en donde la creatividad se pone en juego y toma protagonismo.

Son necesarios los puentes y caminos para transitar las aguas y los territorios *plurales.* Se hace necesario parar y transitar conjuntamente, dudar conjuntamente, preguntarnos conjuntamente. No es posible pensar en la educación de personas sordas, sin tener presente todas las voces. La acción sobre los emergentes no está dando resultado y muchas veces tiene que ver con urgencias que se presentan y a lo que hay que dar respuesta, pero al carecer de un pienso colectivo y reflexivo se termina vulnerando más que aportando a procesos reales y necesarios.

Es posible pensar, quizás, que una pequeña experiencia de dos, tres o cuatro estudiantes no puede cambiar un sistema educativo, que no "vale la pena", ya que no representa un número significativo. Justamente por ello, se hace urgente tensionar la estructura y lo hegemónicamente establecido, para que las transformaciones no se basen en números sino en experiencias vividas. En el convencimiento de que existen utopías posibles, y de que las resistencias recién comienzan, es que entendemos que la Udelar se encuentra en un orgulloso camino de transformación.

Bibliografía

Alvarez, Teresita; Angulo, Sofía; Míguez, María.; Sánchez, Lucía (2017). Devenir de l'éducation spéciale pour l'enfance en situation handicap. Cadres normatives internationales et la particularité de l'Uruguay. En Eric de Léséleuc (coord.). *De l'éducation spécialisée à l'éducation inclusive: comparaisons internationales*. París: Paris Lumières.

Alvarez, Teresita; Angulo, Sofía; Míguez, María.; Sánchez, Lucía (2017). La educación especial y lo especial de la educación en Uruguay. En Ana Paula Cunha dos Santos Fernandes (coord.). *Educação Especial. Cidadania, Memoria, Historia* (pp. 18-37). Belém: Editora da Universidade do Estado do Pará.

Benvenuto, Andrea (2004). ¿De qué hablamos cuando hablamos de "sordos"? *Revista de crítica política y propuestas, 7/8,* 89-96.

DGPlan (2021). Síntesis estadística de la Universidad de la República. Montevideo: Udelar. https://planeamiento.udelar.edu.uy/wp-content/uploads/sites/33/2021/12/Sintesis-estadistica-2021-Web.pdf

Lander, Edgardo (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.* Buenos Aires: CLACSO.

Ley Nº 17.378 de 2001. Personas discapacitadas. Lengua de señas uruguaya. 31 de julio de 2001. Registro Nacional de Leyes y Decretos. https://www.impo.com.uy/bases/leyes/17378-2001

Segato, Rita Laura (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Surth, Lilian (2014). El rol colonizador del lenguaje. *Revista Estudios Culturales, 7*(14), 27-36.

Veronelli, Gabriela (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística, 81*, 33-58. http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.scdl

Capítulo 9

Discapacidad y COVID

Aportes desde la noción de "necropolítica" para una reflexión situada

Sharon Díaz y Mariana Mancebo

Dando inicio

Desde el mes de marzo de 2020, la humanidad se vio paralizada a causa de la pandemia producida por Coronavirus (COVID-19), lo que disparó las alarmas sanitarias a nivel mundial. Esta coyuntura llevó a los gobiernos de muchos países a adoptar una batería de políticas que apuntaron a la optimización de los servicios sanitarios, los cuales se vieron rápidamente colapsados por la veloz expansión de los contagios. Dicho colapso fue notorio en los países del Norte Global en lo que se dio en llamar la "primera ola" de contagios.[1]

La batería de medidas políticas aplicadas por los gobiernos de cada país iban desde la cuarentena, a veces permisiva (como es el caso de nuestro país, Uruguay), a veces obligatoria (como sucedió en Argentina y China, por ejemplo), hasta la absoluta omisión de la

[1] Es importante en este punto hacer referencia a la "primera ola" de contagios por Covid-19 que se da entre los meses de marzo y junio de 2020, principalmente en los países de Europa, Estados Unidos y gran parte de los países asiáticos, siendo estos últimos los países en donde se origina la infección por Coronavirus. En América Latina, en cambio, la "primera ola" de contagios surge en los meses de junio-julio cuando se une con el invierno.

gravedad del asunto (como sucedió en los casos de Inglaterra,[2] en los Estados Unidos de Donald Trump, y en el Brasil de Jair Bolsonaro).

Estas medidas tenían un doble-único fin: evitar los contagios en masa que llevarían a un colapso en el sistema sanitario de cada país -y mientras tanto- brindar tiempo vital para que el mismo se dotara de recursos humanos y materiales para hacer frente a la crisis sanitaria. Todo ello sin dejar de lado uno de los pilares de los gobiernos, a saber, la idea de "mantener los motores de la economía funcionando" (Díaz, 2020). En este contexto se configura un grupo de subjetividades 'prescindibles' como consecuencia de una estrategia gubernamental que tiene como centro abrir la economía a toda costa: "Ese utilitarismo realista está dispuesto a dejarnos morir para que la 'salud' de la economía se mantenga fuerte" (Daza, 2020).

Cuando, a pesar de las acciones de los gobiernos, el sistema sanitario colapsó, se hizo necesaria la toma de medidas de triaje,[3] por las cuales algunos cuerpos terminaron adquiriendo más "valía" que otros. Pero, ¿cuáles son los cuerpos que más valor adquieren en este contexto? ¿Cuánto incide la lógica utilitarista del sistema moderno capitalista en ciertos cuerpos durante esta pandemia? El concepto de "necropolítica",[4] acuñado por Mbembé (1999), oficiará como guía para esbozar algunas respuestas.

En esta sección se buscará evidenciar, a través de informaciones publicadas en medios de prensa escritos y protocolos de actuación

[2] Luego de que el primer Ministro Boris Johnson cediera a las críticas de la comunidad científica por la expansión del virus (De Miguel, 2020).

[3] Soler et al. (2010) definen al triaje como: "un proceso que permite una gestión del riesgo clínico para poder manejar adecuadamente y con seguridad los flujos de pacientes cuando la demanda y las necesidades clínicas superan a los recursos" (p. 55).

[4] Cabe realizar una aclaración en este punto. El pensamiento de Mbambé hace parte más bien de una perspectiva post-colonial, con distancias en lo epistemológico y ontológico en relación a la perspectiva decolonial. No obstante esto, resulta innegable la potencialidad que adquiere la propuesta de Mbembé como pensador situado en el Sur Global, para comprender ciertos procesos y fenómenos que tienen que ver con los enclaves propios de quienes suscriben. En este sentido, sin desconocer las tensiones antedichas, en este trabajo se opta por retomar sus aportes en la búsqueda de articular su pensamiento con elementos propios de lo decolonial, en tanto ejercicio ya realizado por otros pensadores y otras pensadoras latinoamericanos/as.

sanitaria, las latencias recrudecidas de procesos de exclusión, de vulneraciones y de segmentaciones. El objetivo es analizar críticamente el contexto inmediato del que se es parte, a los efectos de desarrollar las alertas ético-políticas necesarias para interpelar las políticas sanitarias, en un corte transversal que mire a nivel internacional. Ello implica tensionar las situaciones al extremo, como forma de develar y alertar implicancias que, en última instancia, podrían hacer a la toma de decisiones radicales sobre distintos colectivos que poseen cuerpos de "menor valor" a las finalidades de producción del sistema capitalista-capacitista, como lo es el colectivo de personas en situación de discapacidad.

¿Corporalidades prescindibles?: tensiones en torno a la discapacidad en contexto de pandemia

Según De Miguel (2020), la primera ola de Coronavirus comienza en Europa el 1° de abril del año 2020, finalizando el 31 de julio del mismo año. En el caso de Latinoamérica, la primera ola de la Covid-19 tardó un poco más en llegar, extendiéndose a mediados del año 2020 (en el caso de Uruguay, sobre fines del mencionado año). Concomitantemente, es en Europa donde se puede ver con más severidad la faceta utilitarista del sistema capitalista-capacitista, el cual, a través de protocolos de triaje, considera ciertos cuerpos/corporalidades como menos útiles que otros.

De Montalvo Jääskeläinen y Bellver Capella (2020) afirman que la asignación de recursos dentro de un sistema sanitario universal, como lo es en muchos países del mundo, es natural e incluso necesario. Un claro ejemplo de ello es la existencia de listas de espera para trasplante de órganos. El problema surge cuando la priorización se vuelve exclusión, negando el tratamiento a aquellas corporalidades que el sistema entiende como "no funcionales" a sus requerimientos.

El dilema ético-sanitario al que nos enfrenta la pandemia, es la exclusión de algunas personas de los servicios de cuidados intensivos,

a expensas de aquellas personas que terminan siendo más funcionales a las lógicas de reproducción de un sistema de acumulación capitalista. Las sociedades de medicina intensiva en varios países del mundo, durante la primera ola de la pandemia, han publicado protocolos de actuación que dan muestra de criterios muy cercanos a una lógica utilitarista. Los documentos informan que la primera posibilidad de supervivencia se encuentra centrada en personas jóvenes, en edad económicamente activa, sin discapacidades, quienes tienen más posibilidades de sobrevida al ser infectados/as que el resto. La Sociedad Italiana de Analgesia, Anestesia Reanimación y Terapia Intensiva (SIAARTI) establece:

> Se debe evaluar cuidadosamente la presencia de comorbilidades y el estado funcional, además de la edad cronológica. Es concebible que un curso relativamente corto en personas sanas se vuelva potencialmente más largo y, por lo tanto, consuma más recursos en el servicio de salud en el caso de pacientes ancianos, frágiles o con comorbilidad grave (2020, p. 5; traducción propia).

SIAARTI es muy clara en relación a los criterios que lleva adelante al priorizar corporalidades jóvenes y no “débiles”, ya que no solo demandan menos recursos al sistema de salud, sino que también tienen grandes posibilidades de sobrevivencia.

Si bien muchos de estos documentos son explícitos en cuanto a su posicionamiento ético-político respecto a qué cuerpos es pertinente salvar, no parecen manifestar en sus discursos que aboguen por una justa distribución de recursos (que se entienden escasos en una situación de crisis), al priorizar corporalidades funcionales y competentes bajo el espejo de “años de vida con calidad”:

> ante dos pacientes similares, se debe priorizar a la persona con más años de vida ajustados a la calidad (…). En personas mayores se debe tener en cuenta la supervivencia libre de discapacidad por encima de la supervivencia aislada (Semicyuc, 2020, p. 11).

La Guía bioética de asignación de recursos de medicina crítica del Consejo de Salubridad General (CSG) en México brinda un ejemplo de una situación habitual en las Unidades de Cuidados Intensivos en estos momentos de pandemia.

> [El] paciente A de 80 años necesita de un ventilador, paciente B de 20 años necesita de un ventilador. Si paciente A recibe el ventilador ella vivirá 7 años más, si paciente B recibe el ventilador ella vivirá 65 años más. Ante dicho problema se tiene que introducir un principio adicional: salvar la mayor cantidad vidas-por-completarse. Una vida-por-completarse se deben de entender como aquella que aún no ha pasado por los diferentes estados de desarrollo bio-psico-social humanos (i.e. infancia, adolescencia, edad adulta, vejez) (CSG, 2020).

Esta cita de las recomendaciones publicadas por el mencionado Consejo nos remite nuevamente a la reflexión sobre el utilitarismo llevado al extremo, en donde una vida se limite a números y estados de salud. Se seleccionan o se opta por salvar aquellas corporalidades que más años de vida funcionales tienen para ofrecer al sistema. A través de una lógica mercantil, aquellos cuerpos/corporalidades “viejos” y “no funcionales”, extraen recursos en lugar de aportar, y eso genera un desbalance en el propio sistema. Se trata de una “crisis” que, según la lectura de Boaventura de Sousa Santos (2020), muestra el fracaso de los gobiernos neoliberales de derecha y sus estrategias (ocultamiento de información, desprestigio de la comunidad científica, minimización de los efectos de la pandemia, etc.). Coyuntura que instaló de cierta manera una tensión entre la vida y la economía, que se intentó resolver mediante la sugerencia de “una dosis de darwinismo social” como cuota beneficiosa:

> la eliminación de sectores de la población que ya no son de interés para la economía, ya sea como trabajadores o consumidores, es decir, poblaciones desechables como si la economía pudiese prosperar sobre una pila de cadáveres o cuerpos desprovistos de cualquier ingreso (De Sousa Santos, 2020, p. 71).

Decir y decidir sobre la cantidad de años que puede o no vivir una persona, o decidir en función de su edad y la capacidad funcional que tenga cuántos años más vivirá, habla de una "necropolítica" (Mbembé, 1999) por parte del sistema sanitario y los gobiernos de turno. En este sentido, pensar en términos de necropolítica implica reconsiderar algunas confluencias y distanciamientos en torno a la producción foucaultiana de "biopolítica" y "biopoder". Achille Mbembé (al igual que otros/as teóricos/as de África, Asia y América Latina) parte de la crítica al biopoder en el entendido de que es un concepto insuficiente para analizar las dinámicas de poder en enclaves geopolíticos donde los Estados y el crimen organizado revelan que el objetivo es la regulación de la muerte y no de la vida (Estévez, 2018; Fuentes Díaz, 2012). Tal insuficiencia es identificada en base a una visión geopolítica y socio-histórica situada, que señala que la biopolítica encuentra su fundamento en la conquista y la colonización de América, siendo ensayada por medio del genocidio (Farneda, 2012). Es, por ende, una noción que requiere ser sometida a interrogantes que habiliten la reconfiguración de nuevos modos de pensar en problemáticas que refieren a la regulación de las poblaciones y las formas de "gubernamentalidad" que se transitan en la contemporaneidad.

Recordemos brevemente a qué remite la noción de biopoder. Bajo este concepto, Foucault (2001) encierra las relaciones de poder que configuran al "sujeto" (principalmente al sujeto tipo de la cultura occidental moderna), y por ende hace a las diferentes prácticas modernas para dominar y regular tanto los cuerpos individuales como las poblaciones. Incluye, por tanto, la técnica de la Anatomopolítica y la de Biopolítica, cuya implementación complementaria lleva a la constitución de sociedades normalizadas. La biopolítica en este marco hace parte de un desplazamiento en el modo de ejercicio del poder soberano, desde el hacer morir o dejar vivir hacia el hacer vivir o dejar morir.

Sin intencionalidad de exhaustividad, resulta ahora necesario considerar el entramado que conlleva la idea de necropolítica y sus

potencialidades explicativas para los fines que aquí se persiguen. De acuerdo con la lectura de Fuentes Díaz (2012), pensar en estos términos aporta a la comprensión de las formas en que la violencia y el gobierno en la región se enfocan en una tipología de prácticas sustentadas en la administración de la muerte. Una *tecnología del poder* que se articula con mecanismos sistemáticos de violencia, terror y de constitución subjetiva que persigue la regulación de poblaciones a través de la producción de "sujetos" divididos en bandos: sujetos disponibles y sujetos desechables (Gigena, 2012).

De esta forma, el necropoder aparece en alianza estrecha con la idea de racismo, en tanto esta última ha sido la sombra omnipresente en el pensamiento y la práctica política de occidente, que ha habilitado la consideración de colectivos "extranjeros" como "inhumanos" (Mbembe, 1999). Colocando en su análisis dos momentos epicéntricos (la esclavitud escenificada en la plantación de algodón, y el sistema colonial establecido en Asia y África desde fines del siglo XIX hasta mediados del XX), Mbembé (1999) desarrolla su reflexión en torno a cuestiones más tangenciales que hablar de "muerte" y "vida" como abstracciones. Su propuesta se hila con el reconocimiento de prácticas instrumentales por las que se evidencia de forma concreta y material "el nomos del espacio político en el que aún vivimos" (Mbembé, citado en Gigena, 2012, p. 18). Esto incluye la destrucción material de cuerpos y poblaciones humanas en base a la violencia, la crueldad y el terror, pero también contiene el germen de una subjetividad de resistencia que afirma en el mismo acto la humanidad que se pretende negar.

A primera vista, podría parecer que la discusión es llevada a un extremo poco racional cuando se remite al engranaje de interés entre la discapacidad y los mecanismos de triaje seguidos en un contexto de crisis sanitaria.[5] Sin embargo, tal como señala el propio creador

[5] Claramente, no se dan las mismas condiciones que estudió Ramón Grosfoguel (2013) en cuanto a la producción de genocidios/epistemicidios acaecidos entre los siglos XV y XVI, cuando tuvieron lugar procesos que fueron constitutivos de las estructuras de lo que entiende como "la formación del sistema-mundo capitalista/patriarcal

de este concepto, la expresión última de la soberanía, sus límites y atributos, residen justamente en el poder de decidir en torno a quién puede vivir y quién debe morir, tal como queda de manifiesto en oportunidades coyunturales específicas como las aquí analizadas.

Desde la mirada de autores posicionados y autoras posicionadas en torno a perspectivas decoloniales, la necropolítica se constituye en herramienta conceptual que habilita a develar las políticas de globalización, pero que además muestra que las políticas de muerte de hecho se estructuran mayoritariamente en sociedades donde las desigualdades son marcadas, los ecosistemas se encuentran más destruidos, y predominan cuerpos que han sido violados en sus "dignidades y derechos" (Alves, 2021). No resulta complejo resituar a los colectivos de personas en situación de discapacidad en este entramado, especialmente al considerar el paraguas que engloba la acepción de cuerpos que conocen de violencias en cuanto a dignidad y derechos. De esta forma, si bien en muchos documentos que se dieron a conocer en esa primera ola de Coronavirus en Europa se hacía explícito que de ningún modo se debía tomar a la edad o la discapacidad como criterios de selección de a quien se le brindaría atención en las unidades de cuidados intensivos,[6] en los hechos es muy diferente, ya que las personas en situación de discapacidad se encuentran en

---

occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial" (p. 39). Allí, el poder soberano se ejercía en torno a un "hacer morir" expreso y legitimado bajo una serie de discursos construidos a tales fines:

> 1) el genocidio/epistemicidio contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Andalus en nombre de la "pureza de sangre"; 2) el genocidio/epistemicidio contra los pueblos indígenas primero en el continente americano y luego los aborígenes de Asia; 3) el genocidio/epistemicidio contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano; 4) el genocidio/epistemicidio contra las mujeres que practicaban y transmitían el conocimiento indo-europeo en Europa, quienes fueron quemadas vivas acusadas de brujas (Díaz, 2017, p. 3).

[6] Según CSG (2020):

> la edad cronológica o tener una discapacidad no son de por sí características que excluyan a pacientes de recibir cuidados críticos. Es un error que ha de evitarse a toda costa asumir que tener cualquier discapacidad es sinónimo de tener una prognosis médica desfavorecedora, o de tener mala salud (p. 5).

desigualdad de condiciones desde momentos previos a la llegada a una unidad de cuidados intensivos. Los procesos de exclusión, marginación y desubjetivación de esta población datan de largo tiempo, y tienen que ver con una construcción política, económica y cultural que crea escalas de clasificación en torno a la figura de "sujeto" "capaz" y "completo". Las raíces de tales procesos se remontan al propio advenimiento de la colonización, dando cuenta que "las políticas de muerte de la América colonial y esclavista permanecen arraigadas, vivas y expuestas, incluso con nuevas facetas, nuevas tecnologías, nuevos mecanismos y herramientas modernas para matar" (Alves, 2021, p. 123).

En este sentido, el colectivo de personas en situación de discapacidad tiene un mayor riesgo de infección dadas sus limitadas posibilidades de protegerse del contagio, o de buscar diagnóstico y tratamiento por la falta de información en formatos accesibles y la falta de accesibilidad en los establecimientos de salud. Adicionalmente, el confinamiento físico interrumpió el acceso a bienes y servicios esenciales como es el caso de servicios de salud, rehabilitación y cuidados, pero también el de medicamentos, pañales, dispositivos de asistencia y alimentos especiales, entre otros insumos (CEPAL, 2020). Políticas sanitarias desproporcionadas, que se entienden éticas y justas,[7] se entremezclan con opresiones estructurales que el colectivo de personas en situación de discapacidad ya venía padeciendo.[8] Se trata, en última instancia, de la persistencia de una política de "barco esclavista, guetos y desprecio, en la que la vida ajena solo puede medirse por sus resultados rentables, carentes de valor intrínseco. La vida como razón en sí misma no se ajusta a esta lógica" (Alves, 2021, p. 124).

[7] "Sin embargo, no se trata de una decisión antojadiza, sino que se basa en una argumentación ética que busca salvar a la mayor cantidad de personas posibles y debe tenerse en cuenta cuando se definen políticas de priorización" (Rojas, 2020).

[8] Históricamente se ha entendido la discapacidad como un sufrimiento, un padecimiento de los cuerpos que la corporalizan. Aquí el padecimiento refiere a las opresiones estructurales con relación a la discapacidad, y no la discapacidad en sí misma.

En este mismo sentido, la Organización de Naciones Unidas (ONU), en la voz de la Alta Comisionada para los Derechos Humanos, Michelle Bachelet, manifestaba a este respecto que las personas en situación de discapacidad se están viendo desproporcionadamente afectadas por las medidas que los gobiernos han adoptado en respuesta al Coronavirus, y terminan siendo víctimas de discriminación a la hora de recibir tratamiento contra el virus. La ONU ha solicitado que se les tenga en cuenta a la hora de adaptar los planes de respuesta a la pandemia:

> Me han inquietado profundamente los informes de que la vida de las personas con discapacidad puede tener un peso diferente al de otros durante esta pandemia. (...) Las decisiones médicas deben basarse en evaluaciones clínicas individualizadas y necesidades médicas, y no en la edad u otras características como la discapacidad (ONU, 2020).

La exclusión de las personas en situación de discapacidad de la atención durante la pandemia hizo que una situación que se venía viviendo anteriormente (el no acceso de las personas en situación de discapacidad a los servicios de salud) adquiriera relevancia pública y tuviera eco en organismos internacionales, que lo visibilizan nuevamente.

En un medio de comunicación argentino, se publica una nota realizada a una enfermera en servicio en el Reino Unido que muestra, nuevamente, la lógica utilitarista vivida en este momento de pandemia:

> Para Eva, hay que ser selectivos, si llega al hospital un paciente con cáncer de 40 años y otro sano, pero de 50 años, “tengo que elegir a este último, porque no sé si el que tiene cáncer puede sobrevivir uno, dos o tres años más. Es muy duro y es muy triste, pero lo entiendo y lo comparto”, sentenció (Albernaz, 2020).

Esto nos traslada varios siglos atrás, al Modelo de Prescindencia en torno a la discapacidad (Palacios, 2008), en el cual, a las personas que conforman este colectivo, se las entendía prescindibles,

considerando su vida como indigna, no merecida de ser vivida. Esta visión de la discapacidad trae aparejada una exclusión de la sociedad misma, ya que su presencia es innecesaria. Volviendo al concepto de necropolítica, se hace visible el proceso de conversión por parte del capitalismo colonial, de ciertas franjas de la población (ya no solamente remitidas a los pueblos africanos) en vidas sobrantes o excedentarias. Ello no es novedoso ni propio de la coyuntura de pandemia por COVID-19, sino que se extiende desde la segunda mitad del siglo XX, reflejado en la formulación de un conjunto de estrategias y planteos de corte neomalthusionista y neodarwinista que coloca sobre la mesa la "necesidad" de frenar el problema de la superpoblación mundial (Díaz, 2017). Formas específicas que tiene la necropolítica del liberalismo para matar a través de prácticas diversas:

> Violencia sociopolítica de control, segregación en sistemas binarios de oposición y clasificaciones raciales basadas en la idea de superioridad versus los sistemáticamente susceptibles de ser eliminados, de subordinación, de invisibilidad, de la precariedad de la vida y del sometimiento a la muerte. Es la instrumentalización generalizada de la existencia humana (Alves, 2021, p. 124).

Esta idea de que ciertas corporalidades sean consideradas desechables y sean excluidas de parte de los tratamientos, ha cobrado gran fuerza en esta coyuntura (aunque no es explícita sino solapada, en una crisis indudable del sistema sanitario), y puede interpretarse como una forma de necropolítica. Las corporalidades que se encuentran por debajo de la línea abismal no son funcionales a lo que el sistema requiere (corporalidades productivas):

> El dios, el virus y los mercados son las formulaciones del último reino, el más invisible e impredecible, el reino de la gloria celestial o la perdición infernal. Solo ascienden a él aquellos que se salvan, los más fuertes (los más santos, los más jóvenes, los más ricos). Debajo de ese reino está el reino de las causas. Es el reino de las mediaciones entre lo humano y lo no humano (De Sousa Santos, 2020, p. 34).

Consideraciones finales

La crisis sanitaria por COVID-19 expuso las intenciones solapadas de un sistema mercantil, capacitista y utilitarista que premia a ciertos cuerpos y castiga a otros, siendo el premio principal el dejar vivir.

Esta crisis ética detrás de la crisis sanitaria permitió evidenciar la situación que transitan ciertos cuerpos/corporalidades "disidentes" en el sector sanitario que excluye, previo a la llegada a una Unidad de Cuidados Intensivos, el acceso a la información a un sector de la población (que se ha visto realmente vulnerada en esta coyuntura) y que no ha encontrado más que barreras (físicas y actitudinales) en el sector sanitario.

Otra de las evidencias claras que nos deja la crisis sanitaria vivida es la impunidad de la necropolítica ejercida por el sistema sanitario y los gobiernos para con estos cuerpos/corporalidades. Un sistema que no ve a estos cuerpos como algo útil para el sistema capitalista actual, que "desnuda" sus intenciones utilitaristas dejando morir ciertas vidas por, imaginariamente, no merecer ser vividas.

Bibliografía

Albernaz, Gabriela (5 de abril 2020). Reino Unido: Cómo los médicos deben decidir quién vive y muere si la pandemia empeora. *Télam Digital*. https://www.telam.com.ar/notas/202004/448440-reino-unido-como-los-medicos-deben-decidir-quien-vive-y-muere-si-la-pandemia-empeora.html

Alves, Joyce (2021). *Necropolítica en América Latina: Algunos debates alrededor de las políticas de control y muerte en la región*. https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/

handle/1992/52021/Necropol%C3%ADtica%20_PIPEC_Uniandes.pdf?sequence=2&isAllowed=y

BBC News (3 de junio 2020). Coronavirus en Suecia: la sincera admisión del epidemiólogo que lideró la polémica estrategia de Suecia contra la pandemia. *BBC News* https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52915607

CEPAL (abril 2020). *Personas con discapacidad ante la enfermedad por coronavirus (COVID-19) en América Latina y el Caribe: situación y orientaciones*. CEPAL. https://www.cepal.org/es/publicaciones/45491-personas-discapacidad-la-enfermedad-coronavirus-covid-19-america-latina-caribe

CSG (2020). Guía Bioética de Asignación de Recursos de Medicina Crítica. *Consejo de Salubridad General.* http://www.csg.gob.mx/descargas/pdf/index/informacion_relevante/GuiaBioeticaTriaje_30_Abril_2020_7pm.pdf

Daza, Baltasar (26 de mayo de 2020). Judith Butler: El utilitarismo está dispuesto a dejarnos morir para que la salud de la economía se mantenga fuerte. *La Tercera. https://www.latercera.com/culto/2020/05/26/judith-butler-el-utilitarismo-esta-dispuesto-a-dejarnos-morir-para-que-la-salud-de-la-economia-se-mantenga-fuerte/*

De Miguel, Bernardo (07 de diciembre de 2020). La segunda ola de covid-19 ya ha provocado más muertes en Europa que la primera. *El País de Madrid.* https://elpais.com/sociedad/2020-12-07/la-segunda-ola-de-covid-19-ya-ha-provocado-mas-muertes-en-la-union-europea-que-la-primera.html

De Miguel, Rafa (23 de marzo de 2020). Johnson impone finalmente el confinamiento domiciliario en el Reino Unido para frenar el virus. *El País de Madrid*. https://elpais.com/sociedad/2020-03-23/johnson-impone-finalmente-la-cuarentena-para-frenar-el-coronavirus.html

De Montalvo Jääskeläinen, Federico y Bellver Capella, Vicente (2020). Priorizar sin discriminar: la doctrina del comité de bioética de España sobre derechos de las personas con discapacidad en un contexto de pandemia. *Revista IgualdadES, 3*, 313-341.

De Sousa Santos, Boaventura (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO.

Díaz, Eduardo (24 de marzo de 2020). "Hay que tratar de mantener los motores de la economía funcionando". *Revista Verde, Información y negocios.* https://revistaverde.com.uy/agricultura/eduardo-diaz-hay-que-tratar-de-mantener-los-motores-de-la-economia-funcionando/

Díaz, Martín (2017). Neoliberalismo, necropolítica y mercantilización de la vida. En Terceras Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo: *Ofensiva neoliberal en "toda la piel de América": el Estado en el centro del debate sociológico.* Jornada. Mendoza, 15 y 16 de junio de 2017.

Estévez, Ariadna (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Revista Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, *25*(73), 9-43.

Farneda, Pablo (2012). Biopolítica y vida. Lectura en clave de Colonialidad/Des-colonialidad. En Antonio Fuentes Díaz (Ed.). *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina.* Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego". Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Foucault, Michel (2001). *Defender la Sociedad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica,

Fuentes Díaz, Antonio (2012). *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina.* Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y

Humanidades "Alfonso Vélez Pliego". Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gigena, Andrea (2012) Necropolítica: los aportes de Mbembe para entender la violencia contemporánea. En Antonio Fuentes Díaz (Ed.). *Necropolítica, violencia y excepción en América Latina.* Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego". Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Grosfoguel, Ramón (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, *19*, 31-58.

Mbembé, Achille. (1999). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Minuto Uno (05 de Abril de 2020). Reino Unido: médicos deben decidir quién vive y quién muere si la pandemia empeora. *Diario Norte.* https://www.diarionorte.com/article/190578/reino-unido-medicos-deben-decidir-quien-vive-y-quien-muere-si-la-pandemia-empeora

ONU (30 de Abril de 2020). Una guía para respetar los derechos de las personas con discapacidad durante la pandemia de coronavirus. https://news.un.org/es/story/2020/04/1473702

Palacios, Agustina. (2008). *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Ediciones Cinea.

Rojas, Daniela (17 de Marzo de 2020). Coronavirus: ¿El retorno del dilema de "quién vive y quién muere"? *La Tercera.* https://www.latercera.com/que-pasa/noticia/coronavirus-el-retorno-del-dilema-de-de-quien-vive-y-quien-muere/C6QIKP5MWND

33MRJFNVTYCRXDE/

SEMICYUC (2020). Recomendaciones éticas para la toma de decisiones en la situación excepcional de crisis por pandemia covid-19 en las unidades de cuidados intensivos. (SEMICYUC). *Sociedad Española de Medicina Intensiva, Crítica y Unidades Coronarias.* https://semicyuc.org/wp-content/uploads/2020/03/%C3%89tica_SEMICYUC-COVID-19.pdf

SIAARTI (2020). Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili. *Società Italiana Anestesia, Analgesia, Rianimazione e Terapia Intensiva* raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione

Soler, W., Gómez Muñoz, M., Bragulat, E., y Álvarez, A. (2010). El triaje: herramienta fundamental en urgencias y emergencias. En *Anales del sistema sanitario de Navarra* (pp. 55-68). Gobierno de Navarra. Departamento de Salud.

Capítulo 10

"Discapacidad" y "sexualidad" desde el *hacer decolonial*

Ivana Fernández, María Noel Míguez y Karina Silva

Aperturas

Sentipensar[1] la "discapacidad" en su conjunción con la "sexualidad" desde los entramados de la perspectiva decolonial nos ha invitado a realizar varias aperturas. Por un lado, se trata de una temática interpelante para las lógicas moderno-coloniales del ser/estar, saber y poder, en tanto pone en tensión instituidos normativos propios de dicha racionalidad y formas de concretizarla en la vida cotidiana. Por otro lado, desplegarla desde un *proceso decolonizador* nos invitó a transitar por un *hacer decolonial* en el cual todes[2] fuimos *partici-*

[1] Cada vez que utilizamos formas de nombrar traspasadas por la decolonialidad, las explicitamos a través de cursivas, no solo como interpelación a quienes estén leyendo, sino, también, como acto político nuestro. A su vez, cada vez que utilizamos formas de nombrar coloniales, las explicitamos a través de comillas para demarcar con claridad los conceptos interpelantes del lenguaje moderno-colonial y sus implicancias en el saber.

[2] Utilizamos la "e" como trascendencia ya no solo del más que caducado masculino genérico, sino, también, del binarismo masculino-femenino reproductor de dicotomías propias de la modernidad colonial. A su vez, lo hacemos como acto político, interpelando las exigencias de la Real Academia Española (RAE) y de sus lacayos en nuestro Sur Global.

pantes, sin *jerarquías de señorío*[3] (Maldonado-Torres, 2008), en un *co-contemplar comunal*, *conversar alterativo* y *reflexionar configurativo* (Ortiz y Arias, 2019) que nos fue llevando por formas *otras* de generar conocimientos a partir de nuestros *saberes plurales*.

Desde uno de los espacios del Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS), de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (Udelar), nos imbuimos en el desafío de realizar un "proceso investigativo" desde la perspectiva decolonial, con fuertes anclajes, ya no solo en lo teórico de dicha perspectiva,[4] sino en un correlato epistemológico a través de un *hacer decolonial*[5] en pleno proceso de pienso singular y colectivo desde diversos escenarios de nuestro Sur Global latinoamericano. Les *participantes* de este *proceso decolonizador* fuimos ocho "personas en situación de discapacidad"[6] (PsD) de la sociedad civil organizada y tres representantes del GEDIS. Un sinfín de desafíos, de (des)aciertos, de interpelaciones a nuestras coloniales apropiaciones del saber, de tensiones entre el cronos académico y nuestros kairos *plurales*, entre tantas otras cuestiones que se fueron sucediendo en nuestro *proceso decolonizador*, no han hecho más que ampliar nuestros *horizontes de sentidos* con relación a quiénes

[3] Para Maldonado-Torres (2008), se divide

> el mundo entre jerarquías de señorío y distintas formas de esclavitud basadas, ya no en diferencias étnicas o religiosas, sino más propiamente en diferencias presumidamente naturales, esto es, ancladas en la corporalidad misma de sujetos considerados como no enteramente humanos (p. 65).

[4] Les invitamos a la lectura del Capítulo 1 del presente libro, en el cual se despliegan los fundamentos sustanciales en torno a la perspectiva decolonial desde sus anclajes teóricos.

[5] Les invitamos a la lectura del Capítulo 2 del presente libro, en el cual se despliegan los fundamentos sustanciales en torno a la perspectiva decolonial desde el *hacer decolonial*.

[6] Desde varios entramados de nuestra América Latina venimos trabajando colectivamente para desandar estas formas de nombrar moderno-coloniales, encontrándonos aún en procesos de pienso conjunto para su posterior concreción. Un espacio potente para tal deconstrucción está siendo el Grupo de Estudios Críticos en Discapacidad, del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), conformado por entramados académicos, políticos y sociales que venimos trabajando la temática de la "discapacidad" en nuestra Latinoamérica. El GEDIS conforma dicho espacio desde su surgimiento hace casi una década.

somos, cómo somos vistes y juzgades, y cómo transitar hacia la *decolonialidad del saber* como *seres plurales* con *saberes plurales* aún muy transversalizades por las colonialidades del ser/estar, saber y poder.

En este escenario, resultó una tarea constante y compleja trascender hacia formas *otras* de nombrar varios constructos teóricos instituidos como “verdades absolutas” desde universales de la razón moderna, interpelando las colonialidades del saber y del lenguaje principalmente. Asimismo, tomamos como acto político la forma de nombrar *seres* y explicitar su *pluralidad*, ya que entendemos que dentro de nuestra humanidad hay una *pluralidad* de *seres* singulares, sin categorizaciones ni calificaciones. El *ser*, en su esencia y existencia, transita su propio curso de vida, el cual se nutre, potencia y/o constriñe en el compartir tiempos históricos y geopolíticos con otres *seres*.

A través de las líneas que siguen a continuación, desde quienes participamos en este *proceso decolonizador* como referentes de la Udelar, les invitamos a transitar por dos aristas que entendemos sustanciales: comenzamos compartiendo algunos de los rodeos en el plano del pensar en torno a la temática en proceso de delimitación desde lo *histórico-social*, para luego materializarlas en el plano del ser por las concreciones del *hacer decolonial* a través de las *acciones/huellas decoloniales.*

“Discapacidad” y “sexualidad” desde lo *histórico-social*

Luego de venir transitando en los últimos cuatro años por la temática de la “discapacidad” y la “sexualidad” con la especificidad del acompañamiento sexual para PsD, no nos caben dudas de que se trata de un tema complejo e interpelante, el cual nos ha invitado a poner en tensión tabúes, mitos y prenociones, no solo en torno a la “discapacidad” y a la “sexualidad” como constructos moderno-coloniales y sus instituidos hegemónicos, sino, más aún, en la eclosión de su conjunción con la particularización del acompañamiento sexual. Por ello, en lo concreto de nuestro *proceso decolonizador* nos propusimos

transitar sobre lógicas coloniales del ser/estar, saber y poder, las que atraviesan con fuerza el entramado "discapacidad"-"sexualidad", y en su particularidad al acompañamiento sexual. Tales lógicas las hemos interiorizado y reproducido histórica y acríticamente como un *en-sí* no cuestionable desde nuestro Sur Global latinoamericano, sin tensionarnos, hasta hace unos años, cómo estas interpelaron (e interpelan) nuestras maneras de *sentipensar(nos)* a partir de nuestras formas de habitar el mundo, de generar saberes y de desplegarnos en lo *histórico-social*.

La construcción moderno-colonial del concepto de "discapacidad"[7] ha venido de la mano de la "razón científica" y sus "verdades absolutas", lo que no ha hecho más que demarcar negativa y sistemáticamente la "diferencia" de *seres* entre un "nosotres" y un "otres". Dichos trazos se fueron tornando en brechas cada vez más profundas en las lógicas argumentativas y de acción para estes "otres" desde un "nosotres" autoinvocado como punto de referencia de humanidad "normal". Este escenario se fue urdiendo ante la "'necesidad' de cuerpos capaces, eficaces y eficientes, rentables y explotables para y por las lógicas del capital (...) en una potente demarcación entre un 'nosotres' autorreferenciado desde la 'normalidad' y les 'otres' ubicades por el nosotres en la 'anormalidad'" (Míguez, 2020b, pp. 85-86). Así, la "discapacidad" queda imbricada a una construcción de "salud" surgida de las "verdades absolutas" de las lógicas coloniales del saber/poder a partir de la imposición moderno-ilustrada occidental desde mediados del siglo XIX. Con esta "universalización" de un solo tipo de "salud" se fueron "instituyendo generalidades para materializaciones particulares (...) sin posibilidades de interpelación en el plano del pensar (lo abstracto), pretendiendo cuestiones similares en el plano del ser (lo concreto)" (Míguez, 2020c, p. 2). La biomedicina (como monocultura) se instaló cada vez con mayor ahínco en las sociedades

[7] Les invitamos a la lectura de los Capítulos 3 y 4 del presente libro, en el cual se despliegan los fundamentos sustanciales en torno a la deconstrucción de la "discapacidad" desde la raza y desde la estética respectivamente.

occidentales que iniciaron su camino *de la barbarie a la civilización* (Barrán, 1989), adquiriendo "horizontes de sentido complejos para la pluriversalidad de sujetos y formas de habitar el mundo" (Míguez, 2020c, p. 1).

Es así que, por "modelo médico rehabilitador de la discapacidad", se comprende a aquel que ha trazado sus argumentaciones y acciones en torno al centralismo biomédico moderno-colonial, a través del cual les *seres* somos cosificades por el saber unidireccional de su "razón científica". Las "verdades absolutas" de la colonialidad juegan aquí cual titiriteras de prenociones y descalificaciones de unes *seres* sobre otres, a partir de las clasificaciones demarcadas por quienes se ubican en el "saber biomédico" de la "normalidad". Para esta monocultura de la biomedicina quedar ubicades en la "anormalidad", como "objetos reparables", se torna un camino de tan difícil retorno que los deseos de no ser inscriptes en sus clasificaciones y calificaciones se tornan tan desafiantes como difíciles de eludir. Esto hace parte de la vida cotidiana de las PsD, las que quedan demarcadas por sus diagnósticos (que linealmente se tornan en pronósticos) y el efecto que sus etiquetas producen y reproducen en sus *horizontes de sentidos*. La construcción identitaria que van elaborando les *seres* que quedan ubicades en la "anormalidad", diagnosticades con déficits construidos por la monocultura de la biomedicina, se mece en el vaivén del ser *productos de su producto* y la ampliación o constreñimiento del *campo de los posibles* (Sartre, 2000).

Por su parte, el "modelo social de la discapacidad", más allá de que resulta un cambio importante en la superación de la hegemonía normalizadora de lo biomédico, también queda reducido a las lógicas de la modernidad colonial al no poder deconstruir las demarcaciones entre "nosotres" y "otres". Lo que sí logra este "modelo social" es "tensionar al 'nosotres', no al 'otres', interpelando las barreras, las exclusiones, las segregaciones en la participación, las prenociones interiorizadas, las demarcaciones arbitrarias, las etiquetas clasificatorias y calificatorias" (Míguez, 2020b, p. 86). Ello se dio a partir de *luchas por el reconocimiento* (Honneth, 1997) de PsD en el mundo

anglosajón en la década del sesenta del siglo XX, bajo el lema "Nada sobre nosotros/as, sin nosotros/as", autoidentificándose esta población desde su ser "sujetos/as de derecho" y no "objetos de asistencia".

Más allá se dio un salto cualitativo relevante entre el "modelo médico rehabilitador de la discapacidad" y el "modelo social de la discapacidad", es recién con la perspectiva decolonial que empezamos a encontrar aristas potentes para la real deconstrucción de las demarcaciones coloniales en sus lógicas biomédicas y normalizadoras del ser y estar en sociedad. El *sentipersarnos* como *seres plurales* nos ha permitido trascender la condición restrictiva del/de la "sujeto/a" de la modernidad colonial para encontrarnos todes desde nuestras esencias sin demarcaciones reproductoras de *jerarquías de señorío*.

Con relación a la "sexualidad", como constructo moderno-colonial, esta

> se fue materializando como sustancia medular para el despliegue de lógicas de poder, de normatividades, de heteronomías, de demarcaciones entre géneros construidos arbitrariamente, en una tirantez constante con toda posibilidad de sentir, ejercer y decidir autónomamente sobre los deseos y las pasiones (Míguez, 2020b, p. 86).

La colonialidad del poder se disfraza con los ropajes de la colonialidad del saber (de)generando conocimientos en torno a un concepto de "sexualidad" como sinónimo de "sexo", reduciendo la primera a uno de sus meros aspectos: "la sexualidad quedó identificada solo por uno de sus tantos pliegues: lo coital (cualificado erróneamente por una cuantificación masculina del acto sexual)" (Míguez, 2020b, p. 86). Las arraigadas interiorizaciones en torno a dicha "sexualidad" dan cuenta de los preceptos "capacitistas", "patriarcales" y "heteronormativos" propios de la modernidad colonial. Cuando hacemos referencia a que esta "sexualidad" es "heteronormativa", estamos dando cuenta de los instituidos anclados no solo en un tipo de pareja sexual sino en una sola manera de desplegarla. Ello hunde sus raíces en el patriarcado colonial, tan evidente hoy día como incuestionable hasta hace pocos años atrás, el cual se visualiza en la sumisión del

concepto de “sexualidad” como par de “sexo” (lo coital) y el valor del goce masculino asociado a ello. El “capacitismo” se une a los otros dos conceptos, dando cuenta de un “neologismo que nombra el estado deseable y natural que está asociado con la producción de la completud, la funcionalidad, la apariencia y la normalidad corporal” (Maldonado, 2019, p. 78). El “capacitismo”, en lo concreto de la relación “discapacidad”-“sexualidad”, no hace más que anclar con fuerza los instituidos hegemónicos coloniales sobre “sexualidad” como “verdad absoluta” colonial y “su” forma de materializarla, enalteciendo la capacidad a través de las lógicas productivistas de eficacia y eficiencia para el capital trasmutadas a la “sexualidad”.

Más allá de lo planteado, el concepto de “sexualidad” arrastrado desde la colonialidad del saber/poder empieza lentamente a mostrar la amplitud que siempre tuvo en relación con las autonomías, las pasiones, las libertades, los deseos, etc.: “La sexualidad comienza a reivindicarse como parte constitutiva de los sujetos, necesaria de ser desplegada en sus distintas formas y con derecho a ser ejercida” (Míguez, 2020b, p. 86). En estos intersticios comienza a visibilizarse el acompañamiento sexual como parte del entramado de esta “sexualidad”.

“Discapacidad” y “sexualidad” conjúganse así en un escenario de disputas, donde las “verdades absolutas” de la modernidad-colonial marcan sus formas de comprender y materializar estos conceptos cargados de prenociones “heteronormativas”, “capacitistas” y “patriarcales”, en los cuales las lógicas coloniales del ser/estar, saber y poder se expanden cual reguero de pólvora. Poner sobre la mesa la particularización de una temática como el acompañamiento sexual para PsD resulta como “un rayo en cielo despejado”, según versa un dicho popular. ¿Para qué generar tal rol y figura si las PsD “son asexuadas”, “son como angelitos/as”, “no tienen interés en este tema”, tal como ha surgido sistemáticamente en discursos del “nosotres” normalizado y normalizador? Sería como un *para qu*é dar ideas (rayo) si está todo en orden (cielo despejado). Ello no hace más que negar toda esencia y existencia de PsD para el despliegue de sus pasiones, amores, sensaciones y percepciones, las cuales transversalizan

la vida cotidiana de cada une de quienes hacemos parte de nuestra humanidad.

Nuestro *hacer decolonial* en torno a la conjunción "discapacidad"-"sexualidad" con especificidad en el acompañamiento sexual

En lo que fue nuestro *proceso decolonizador*, la confluencia de la perspectiva decolonial con el existencialismo sartreano nos allanó este transitar sin entrar en contradicciones epistemológicas, en tanto si desde la perspectiva decolonial negamos los aportes teóricos realizados desde el Norte Global estaríamos cayendo en su misma dicotomía. Tal como plantea Alanís de la Vega (2018): "sería caer en supuestos equívocos que no nos permiten encontrar en las ´otras epistemologías´ vetas de oro para enriquecer las nuestras" (p. 111). De ahí la potencia que adquieren las teorías críticas del Norte Global, las que las más de las veces resultan sures en sus nortes que nortes en nuestros sures.

En este mar buceamos en las lógicas coloniales del ser/estar, saber y poder para ir transitando sobre la razón dialéctica moderna colonial, cuya universalidad-particularidad-singularidad han sostenido el pensamiento crítico colonial que hemos acumulado hasta la fecha, para traspasarla desde la perspectiva decolonial hacia la pluriversalidad-particularidad-singularidad. En este entramado, los conceptos estancos y coloniales sobre "discapacidad" y "sexualidad" quedaron interpelados por la *pluriversalidad* abstracta de la decolonialidad, a través de la cual no existen "verdades absolutas" como tales, sino *plurales verdades* según los versos y *seres plurales*. Desde dicho *pluriverso* abstracto fuimos transitando hacia la particularidad de la temática del acompañamiento sexual en el escenario occidental actual para analizar la singularidad de la temática en Uruguay.

Nuestro *proceso decolonizador* lo llevamos adelante once *participantes* como *seres plurales* provenientes de diversos entramados (sociedad civil organizada y academia), fundamentalmente en cuanto

al *hacer decolonial*.[8] En ello encontramos la potencia de lo colectivo, en tanto compartimos con Olivera (2014) que "el conocimiento se construye en interacción, que además es un 'interconocimiento' (...), es decir una pluralidad de conocimientos heterogéneos a descolonizar y no jerarquizar" (p. 144). Ello nos ha aunado ante *plurales* miradas y aprehensiones de lo *histórico-social*, posibilitándonos trascender nuestros instituidos histórico-coloniales, deconstruirlos y, en su superación, transitar por formas *otras* de saber, evitando así los olvidos de *seres* relegades a la inexistencia.[9]

En este escenario, el *hacer decolonial* nos habilitó a formas *otras* de pensar(nos), conocer(nos), reflexionar(nos) sobre las tramas de lo histórico-social. A través del *contemplar comunal*, el *conversar alterativo* y el *reflexionar configurativo* fuimos desandando las *acciones/huellas decoloniales* que dieron potencia a nuestros *saberes plurales* como configuraciones que reafirmaron nuestras identidades, trascendiendo "las técnicas cualitativas y hermenéuticas de investigación (que) no dan respuesta a las necesidades del ser subalterno y colonizado" (Ortiz y Arias, 2019, p. 158). Estas *acciones/huellas decoloniales* resultaron superadoras de las lógicas de "amo-esclavo" impuestas por la razón moderna colonial, condensando y expandiéndose, a su vez, desde y hacia la pluriversalidad: "El trabajo de campo es entonces

[8] En el libro que estamos terminando de realizar, aparecen partes teóricas y netamente explicativas de qué es la perspectiva decolonial, por qué posicionarnos desde allí, qué implica el hacer decolonial, etc. que fueron escritas por las referentes de la Udelar, en tanto consenso generado entre todes les *participantes*. Esta decisión fue tomada, sustancialmente, porque el cronos académico nos exige tiempos que el kairos de *seres plurales* con *saberes plurales* tienen otros ritmos. Nos queda como un gran debe para nuestro próximo *proceso decolonizador*.

[9] Omnipotencia de la modernidad colonial, de sus atributos y de sus destrezas. Desencuentros entre unes y otres con el discurso del encuentro. Algo así como una dilución del "otro" en "uno mismo", en una especie de desaparición del primero por el segundo, en una relación identificada como de "amo y esclavo": *"La crítica de Fanon a la ontología hegeliana en Piel negra, máscaras blancas, no solo provee la base para una concepción alternativa de la relación entre amo y esclavo, como la describe Hegel, sino que contribuye también a una evaluación más general de la ontología, a la luz de la colonialidad y de la lucha por la descolonización"* (Maldonado Torres *In* Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, p.129).

mucho más que una simple colecta de datos, se vuelve un proceso de co-interpretación colectiva (...)" (Olivera, 2014, p. 143).

En cuanto al *contemplar comunal*, Ortiz y Arias (2019) lo plantean como "un sentir-escuchar-vivenciar-observar decolonial, un escuchar-percibir-observar colectivo (...). Es un contemplar emotivo-colaborativo, es decir un co-contemplar" (p. 159). Es un contemplar enmarcado en lo *histórico-social*, desde nuestras entrañas del Sur Global latinoamericano, que permite desplegarnos colectivamente, mirar el contexto y mirarnos entre les *participantes* sin juicios ni temores. En este sentido, llevamos adelante diversas *acciones/huellas decoloniales*, como ser: Tertulias, encuentros con espacios de la arena sindical y política de nuestro país, encuentros con espacios de la temática demandados desde el exterior.

Con relación a las Tertulias,[10] las específicas sobre nuestro *proceso decolonizador* se dieron entre 2018 y 2020, siendo los dos primeros años presenciales y, por efectos de la pandemia por COVID-19, en el tercer año fue virtual. El pasaje de lo presencial a lo virtual nos abrió una gran puerta para llegar con la temática a más personas que querían participar de las mismas, tanto a nivel nacional como internacional. Ello hizo de este *contemplar comunal* un espacio en el cual fuimos urdiendo esta trama de manera "co-contemplativa", a partir de consignas concretas surgidas desde el GEDIS. En este mirar y mirarnos fuimos ahondando y, poco a poco, materializando lo que luego fueron los *diálogos de saberes, acción/huella decolonial* enmarcada en el *conversar alterativo*.

A su vez, en este *contemplar comunal* surgieron espacios académicos y de la sociedad civil organizada interesados en la temática, tanto a nivel nacional como internacional. En nuestro país, tuvimos diversos espacios de encuentro en la arena sindical (Secretaría de Discapacidad, Organización de Trabajadoras Sexuales –O.TRA.S.– y

[10] El GEDIS de por sí conlleva en su "estrategia metodológica" y "ético-política" generar espacios colectivos, abiertos a la población en general, en los cuales volcamos temáticas y/o avances de las "investigaciones" que vamos llevando adelante en el correr de los años.

el colectivo de Asistentes Personales, todos espacios dentro del Plenario Intersindical de Trabajadores-Convención Nacional Trabajadores –PIT-CNT–) y en la arena política (Sistema Nacional Integrado de Cuidados –SNIC– del Ministerio de Desarrollo Social –MiDeS–). A nivel internacional, nos solicitaron desde Colombia y México poner en tensión la temática de la "sexualidad" y la "discapacidad", con especificidad en el acompañamiento sexual, de manera de ampliar nuestros *saberes plurales* y colectivos. En todos estos espacios, llevamos adelante un co-contemplar emotivo y colaborativo, resultando instancias de una enorme riqueza para todes, en tanto nos permitió tensionar la temática (re)conociéndonos en nuestros miedos y prenociones, para generar un *fuga y salto* (Sartre, 2000) que nos permitió trascender hacia formas *otras* de contemplarla y comprenderla.

Con relación al *conversar alterativo,*[11] Ortiz y Arias (2019) lo identifican como un "conversar afectivo y reflexivo, sin supuestos, sin expectativas, sin a priori, sin condiciones, permitiendo que 'el otro' también pregunte y exprese sus emociones, juicios y valoraciones (configurando) subjetividades entretejidas en una dinámica relacional" (p. 158). Ello nos evitó caer en "extractivismos"[12] y/o "etnoanalíticas"[13] del saber moderno colonial.

[11] La altersofía, tal como plantea Ortíz Ocaña (2019), da cuenta de un pensamiento alterativo, el cual implica que se "incluya, reconozca, valore y visibilice al otro" (p.120), configurándose "con/desde/por/para el otro (...) en el marco de la comunidad, que es su atributo esencial" (p. 120). En este sentido, "el pensamiento alterativo es ontológicamente comunal, teleológicamente decolonial y epistemológicamente situado" (p. 121).

[12] En palabras de Grosfoguel (2016):

> Lo que todos (los extractivismos) tienen en común es una actitud de cosificación y destrucción producida en nuestra subjetividad y en las relaciones de poder por la civilización «capitalista/patriarcal occidentalocéntrica/cristianocéntrica moderna/ colonial» frente al mundo de la vida humana y no-humana. La cosificación es el proceso de transformar los conocimientos, las formas de existencia humana, las formas de vida no-humana y lo que existe en nuestro entorno ecológico en «objetos» por instrumentalizar, con el propósito de extraerlos y explotarlos para beneficio propio sin importar las consecuencias destructivas que dicha actividad pueda tener sobre otros seres humanos y no-humanos (p. 142).

[13] Con este concepto nos referimos a los análisis reflexivos que se realizan desde los "procesos investigativos" de la modernidad-colonial, los que toman a les

En este *conversar alterativo* nos desplegamos, sustancialmente, en los *diálogos de saberes,* los cuales se hacen posibles “a través de la decolonización del conocimiento y de la decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento. Para ello, debemos descender del punto cero y evidenciar el lugar desde donde se configura el conocimiento” (Ortiz y Arias, 2019, p. 150). A través de estos *diálogos de saberes* se fueron generando sensaciones y percepciones que acompañaron lo enunciado y lo interpretado por cada une de les *participantes* del *proceso decolonizador.* Se trató de espacios de reflexión y de enunciación conjunta, donde los saberes de unes y otres fueron tan “válidos” como sustanciales para el posterior análisis discursivo conjunto, superando jerarquías naturalizadas de saberes y relaciones de asimetría. Estos *diálogos de saberes* fueron realizados en 2020 y 2021, vía *Zoom,* siendo abiertos a la comunidad. Durante el año 2022 realizamos *diálogos de saberes* entre les *participantes* de nuestro *proceso decolonizador,* de manera de ir reflexionando conjuntamente sobre especificidades más concretas de la temática. En todos estos espacios llevamos como consigna la puesta en tensión de la temática “discapacidad” y “sexualidad” con especificidad en el acompañamiento sexual, sin un *a priori* de cómo desplegar este conversar afectiva y reflexivamente. Así fuimos confluyendo en cada uno de estos espacios, entretejiendo nuestras subjetividades sin relaciones de “amo-esclavo”, sin “extractivismos” de saberes, sin “etnoanalíticas”.

A su vez, realizamos *conversares alterativos* singularizados (“entrevistas”) con *seres* que hacían a la arena sindical, política, académica y de la sociedad civil organizada en torno a la temática. Al tratarse de un *proceso decolonizador* comenzado en 2018 en sintonía entre estas arenas, debimos enfrentarnos a los cambios políticos sucedidos en el país, por lo que estos *conversares alterativos* singularizados debieron duplicarse en la arena política con el nuevo gobierno, así como

investigadores como única referencia “válida” y posible para llevarlos adelante por la “superioridad” de sus saberes.

en el resto de las arenas por los impactos acaecidos por el explícito cambio de orientación política. La denostación por la temática desde el gobierno iniciado en el país en marzo de 2020, trece días antes de decretada la pandemia mundial, llevó a que todo lo trabajado en conjunto con les referentes políticos del SNIC resulten datos potentes de cómo una temática de suma relevancia para quienes la encarnan en su vida cotidiana puede quedar reducida a la nada en su concreta materialización por este cambio.

Otro de los *conversares alterativos* realizados fueron los Encuentros Creativos Expresivos (ECE), en los cuales “la creatividad es tomada como punto de partida para producir experiencias de expresividad donde los sujetos ´comparten´ e ´interpretan´ con el investigador y con los otros sus sensaciones y emociones, en condiciones sociales de existencia particular” (Scribano, 2013, p. 83). Durante 2018 y 2019 realizamos seis ECE: uno en Canelones (Centro Dies, “discapacidad intelectual” y “discapacidad mental”), uno Maldonado (Hogar Juana Guerra, “discapacidad intelectual”, “discapacidad mental” y “discapacidad motriz”), uno Lavalleja (Vida Plena, “discapacidad intelectual”) y Salto (Asociación Down de Salto, “discapacidad intelectual”), y dos en Montevideo (Centro Montevideo, “discapacidad mental”; integrantes de la Fundación Alejandra Forlán, “discapacidad física”). Llegada la pandemia mundial, hubo que suspenderlos, ya que para llevarlos adelante se requería de la presencia concreta de quienes participaban en estos.

En el *reflexionar configurativo*, Ortiz y Arias (2019) plantean que “debe configurar un conocimiento decolonial que se desprenda del patrón moderno/colonial de poder (...) mediante el cual escribimos nuestro sentir-pensar configurado de manera comunal” (p. 161). De aquí que todo el *hacer decolonial* fuera llevado adelante por les *participantes* mencionades. A través de lo denominado como colonialidad del lenguaje, se nos han impuesto lógicas del saber (y, en su correlato, del ser/estar y poder) que nos han llevado a construir realidades que, por momentos, se nos hacen demasiado ajenas. Tal como plantea Zimmermann (2015), “el lenguaje construye la realidad social,

interactúa con la cultura, y produce con la escritura y la lectura cómo vemos, entendemos y valoramos el mundo, los/as sujetos/as y sus relaciones" (p. 4). De esta manera, si nos orientamos cada vez más hacia la decolonialidad del lenguaje, iremos construyendo colectivamente nuestros entramados societales comunales como síntesis de lo *histórico-social* que se singulariza en los procesos de comunicación desplegados por los/as seres en su discursividad, reconociéndonos como seres de nuestro espacio, tiempo histórico y devenir en superación de las lógicas coloniales de los discursos y sus interpretaciones. La decolonialidad del lenguaje se nos hace profundamente necesaria, en un entramado donde "descolonizarse es entonces recuperar ese vinculo, que no tiene que ver con un color de piel o el hecho de ponerse plumas... pero con esos valores de respeto de la vida y de lo colectivo, de no querer capitalizar, pero de vivir una vida plena" (Olivera, 2014, p. 149). Por este motivo, se nos hace indispensable desde el saber decolonial de nuestro Sur Global latinoamericano continuar tomando distancias del llamado "saber científico" etnocéntrico del Norte Global: "liberados de la retórica moderna occidental, esto es, de la ciencia o conocimiento sujeta a normas y formalismos, dando voz a otras interpretaciones culturales encubiertas, colonizadas y desprestigiadas como primitivas o místicas, por la racionalidad moderna" (Zimmerman, 2015, p. 2). De esta manera, los discursos y sus análisis fueron generados e interpretados a partir del reconocimiento encarnado y experienciado de cada une de les *participantes* de nuestro *proceso decolonizador*. Con esto, le fuimos dando valor y significado colectivo a cuestiones *otras* que no son registradas desde la colonialidad por poner el foco en "sus verdades".

Queda la invitación a la lectura del libro que condensa todo nuestro *proceso decolonizador*, a través del cual intentamos tensionar esta temática desde formas *otras* de aprehensión de la realidad, desde la decolonialidad del ser/estar, saber y poder que nos llevó hacia nuevos *horizontes de sentido*, mancomunando saberes, experiencias, sensaciones y percepciones sobre una temática compleja de por sí.

Bibliografía

Alanís de la Vega, César Eder (2018). La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt alcances y limitaciones metodológicas. Un diálogo con el pensamiento descolonial. En Jorge Galindo y Alejandro Monsiváis. *Las ciencias sociales y la agenda nacional* (pp. 99-116). México: Consejo Mexicano de Ciencias Sociales.

Barrán, José Pedro (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. La cultura "bárbara" (1800-1860).* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental - Facultad de Humanidades y Ciencias.

Castro-Gómez, Sergio y Grosfoguel, Ramón (comps.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Grosfoguel, Ramón (2016). Del "extractivismo económico" al "extractivismo epistémico" y al "extractivismo ontológico": una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa, 24*, 123-143.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica.

Lander, Edgardo (comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Maldonado Torres, Nelson (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa, 9*, 61-72.

Mignolo, Walter (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Míguez, María Noel (2019). Discapacidad y sexualidad en Europa. Hacia la construcción del acompañamiento sexual. *Revista Española de Discapacidad, 7*(1), 95-114.

Míguez, María Noel (2020a). *Análisis de discursos desde la perspectiva decolonial*. La Coruña: CIAIQ2020, Tomo IV.

Míguez, María Noel (2020b). Discapacidad y sexualidad en América Latina. Hacia la construcción del acompañamiento sexual. *Nómadas* (52), 132- 147.

Míguez, María Noel (2020b). Mirar con otros ojos: sexualidad y discapacidad. *Salud Mental y Comunidad, 7*(8), 85-90.

Míguez, María Noel (2020c). *El peso de la monocultura de la biomedicina en la construcción identitaria de las personas en situación de discapacidad*. Buenos Aires: CLACSO-Seminario "Epistemologías del Sur y salud: ecología de experiencias, conocimientos y cuidados" (mimeo).

Míguez, María Noel (2020d). *La monocultura de la biomedicina y sus implicancias en la relación comunidades humanas - mundo natural*. Buenos Aires: CLACSO-Seminario "Epistemologías socioambientales. Narrativas para las reexistencias en el sur global" (mimeo).

Míguez, María Noel (2022). Del análisis de discursos colonial al diálogo de saberes decolonial. *Revista Latina de Sociología, 11*(1), 23-32.

Míguez, María Noel; Fernández, Ivana y Silva, Karina (2021). *Metodologías otras desde la perspectiva decolonial*. La Coruña: CIAIQ2021.

Olivera, Andrea (2014). Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. *Revista Antropología Social y Cultural del Uruguay, 12*, 139-153.

Ortíz Ocaña, Alexander y Arias López, María Isabel (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, *16*(31), 147-166.

Sartre, Jean Paul (1947). *El existencialismo es un humanismo.* Buenos Aires: Sur.

Sartre, Jean Paul (2000). *Crítica de la Razón Dialéctica.* Buenos Aires: Losada.

Veronelli, Gabriela (2015). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanistica, 81*, 33-58.

Zimmermann, Liliana (2015). Lectura y pensamiento decolonial: aportes del análisis del discurso para la lectura de textos. En *Actas Congreso Nacional Subsede Cátedra Unesco UNR*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

Epílogo

Una minka pluriversal por la discapacidad en la Tierra hacia el Pachaceno

Alexander Yarza de los Ríos

XEL-HA, lugar donde nacen las aguas (Lengua maya)

Escribo estas palabras a 530 años de la Gran Conquista de Abya Yala[1] (1492-2022), mientras viajo por el Tawantinsuyo, en una travesía terrestre por Argentina, Bolivia y Perú (septiembre y octubre de 2022, o el año 5530 del calendario andino). Entre el litoral pacífico y la selva amazónica se siente una fuerza ancestral: misteriosa y viva. Los efectos múltiples del colonialismo y las (neo)colonialidades se perciben por doquier, al tiempo que las memorias y experiencias de resistencia anticolonial, comunitaria, espiritual.

Ese viaje y este libro activaron unas memorias de mi peregrinar. Despuntando el siglo XXI, específicamente en 2001, me acerqué por primera vez a los estudios culturales latinoamericanos y a lo que vendría a constituirse después como el giro/inflexión decolonial o

[1] Abya Yala es una toponimia que revitaliza una antigua palabra sabia de la nación Kuna, hermanos mayores de Colombia-Panamá, cuyo significado es “tierra en plena madurez”, “en florecimiento” o “tierra de sangre vital”.

grupo Modernidad/Colonialidad. En el Instituto Pensar, de la Universidad Javeriana, en Colombia, en el seno del Diplomado en Estudios Culturales Latinoamericanos, conocí personalmente a Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Alberto Moreiras, Mabel Moraña, Daniel Mato, así como a los textos de Fredric Jameson, Stuart Hall, Raymond Williams, Richard Hoggart, entre otros y otras.[2] Para esa fecha, ya traía conmigo lecturas de Carlos Skliar, de estudios foucaultianos en discapacidad, pedagogía y educación, de experiencias desde las pedagogías críticas, de luchas magisteriales y estudiantiles, de formación materialista-dialéctica y estaba empezando a formular mi primera investigación histórico-pedagógica en Colombia.

En ese albor de siglo, quisiera detenerme un poco en el libro-hito que Carlos Skliar publicó en 2002: "¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia". Hace veinte años, presenciamos un hito conmovedor en América Latina. Un aliento que removió corporeidades e itinerarios epistémicos, políticos, eróticos, poéticos, pedagógicos. Tal vez sea un aleteo de ese giro caótico-creativo que nos abrió a los estudios críticos latinoamericanos en discapacidad. En su textura plural y renovadora, ese libro-hito me presentó por primera vez a los *Disabilities Studies* (Sic) (Skliar, 2002, p. 24). Principalmente, Carlos referenciaba ese otro libro-faro de Lennard Davis (1997): *The Disability Studies Reader*. Y, el centro de su argumentación instaba a invertir epistemológicamente el problema de la anormalidad para levantar esa crítica voraz hacia la normalidad.

También entramaba su crítica con los estudios culturales y poscoloniales para des-localizar las espacialidades y discursividades sobre la alteridad. Y, ahí mismo, problematizaba, denunciaba y describía la "espacialidad colonial", entendida como un aparato de poder que es un aparato de producción de conocimiento del colonializador sobre

[2] En Colombia, el Instituto Pensar promovió la reflexión en torno a los estudios culturales y poscoloniales, así como la vinculación de una red de investigadoras e investigadores que se empezó a armar como grupo Modernidad/colonialidad (Cfr. Camelo, 2016)

el colonizado y, violentamente, transplantado en el colonizado. "El espacio colonial es como una única flecha que apunta insistentemente para la invención, el gobierno, la administración, la instrucción y la masacre del otro –aunque no necesariamente en este orden–" (Skliar, 2002, p. 81).

A partir de ahí, de esa raíz-rizomática, dialogando con Octave Manonni, Frantz Fanon, Hommi Bhabha y Edward Said, en tanto intelectuales anti-coloniales del/en el Sur Global, Carlos exploraba distintas facetas, capas y efectos del colonialismo en la invención/fijación de lo que nombra como "alteridad deficiente" (Skliar, 2002) en sus representaciones y mitologías coloniales, en sus instituciones, discursos, prácticas o leyes, en su lógica binaria constitutiva. Y, por esa vía, termina sentenciando un tipo de colonialidad y neocolonialidad en la educación especial y en los estudios sobre discapacidad. Y también nos instaba directamente a combatir esa medicalización extendida de la alteridad deficiente, del cuerpo (del) deficiente y, en sentido estricto, de todas las vidas.

En ese lugar acuoso, entre el Instituto Pensar y el libro-hito de Carlos Skliar, la discapacidad era omitida y ocluida de los análisis, reflexiones y propuestas del naciente giro decolonial. Y aún hasta hoy, en la mayoría de congresos, libros, revistas, redes, plataformas, proyectos y luchas, continúa reproduciéndose esa suerte de "encubrimiento del otro" en el "encubrimiento del otro", por rememorar a Dussel, o de silenciamiento abisal en la diferencia y herida colonial, para recrear a Mignolo. Cabe subrayar entonces que en los estudios poscoloniales y en los estudios decoloniales, la discapacidad en tanto campo-objeto-tema-perspectiva-experiencia-identidad-movimiento, también ha sido subteorizada, invisibilizada u ocluida. Por otro lado, como una equivalencia posicional inter-epistémica, en los estudios sobre discapacidad y en los estudios sociales de la discapacidad, tampoco es considerada sustancialmente la perspectiva de(s)colonial y poscolonial.

Ya sabemos bien que los lugares, trayectorias y cosmovisiones son constitutivas de nuestra enacción, valga decir, de nuestra

cognición encarnada, situada, interconectada. Aproximadamente a veinte años del giro decolonial y de los estudios críticos en discapacidad en América Latina y el Caribe,[3] todavía tenemos un enorme pendiente para dejar florecer una crítica anticolonial, de(s)colonial, poscolonial y contracolonial en discapacidad. Y este libro viene a ubicarse en esa confluencia de giros, de vertientes, de perspectivas críticas. Agradezco profunda y sinceramente al GEDIS por darnos nuevos alientos con esta valiosa contribución que se reverbera en ese lugar de aguas.

En estas páginas nos comparten sus idas y vueltas, sus turbulencias y aquietamientos, sus comprensiones y paradojas, sus preguntas y zigzagueos, dejándonos adentrar en su propia decolonización heterogénea, polisémica, multivocal. Buscan acercar los estudios críticos en discapacidad al giro decolonial, mientras decolonizan múltiplemente la discapacidad. Cada capítulo es una travesía, a veces dolorosa, otras esperanzadora, muchas veces escurridiza, y casi siempre una invitación a resonar con las decolonizaciones plurales, esas que parecen ser interminables, pero que con cada capítulo encontramos los modos en que las autoras pudieron transitarlas.

ECO, resonar al origen

Canto antiguo mɨnɨka, pueblo murui-muina, Amazonía colombiana:

> Jioya jioya yɨgaikumu
> ñaikumu ñairi ñairi
> ñañabi ñañabi ñairi ñairi
> ñairiyɨ ɨnɨerinɨ yɨ jioya kobajiyɨ

[3] Digo veinte años, pero todavía estamos en mora de profundizar en esas historias decoloniales de la discapacidad que se remontan a las luchas anti-coloniales en tiempos de Conquista de Abya Yala y que se interconectan con otras civilizaciones, pueblos y comunidades colonizadas en la Tierra.

Traducción po(e)sible:

Lo antiguo lo antiguo da luz a todo
Da conocimiento a todo, todos, todas
Todas vengan todos vengan
Todos y todas estando bien en la tierra llegan bien a la madurez,así tendríamos que ser nosotros.

OKAMA, caminar tejiendo (lengua êbêra)

En Abya Yala la colonización ha sido espiritual, epistémica, del poder, del sexo-género, pedagógica, de la salud/enfermedad, económica, cultural, política, jurídica, informacional, genética, erótica, territorial, de la Tierra, de la normalidad/capacidad, etc. En particular, hoy existen nuevos modos de producción neocolonial de la discapacidad: con los extractivismos y despojos, con las contaminaciones con agroquímicos y agrotóxicos, con la escolarización y salud hegemónica-monocultural asimilacionista, con la discapacitación/deficitación por violencia política, conflictos armados y guerras, por el "capacitismo de catástrofe" (esa discriminación estructural reforzada por la catástrofe climática planetaria), entre otras. Todo esto a pesar de suscribirse convenios y declaraciones internacionales de protección de los derechos humanos.

Me parece necesario insistir en que la conquista, la invasión y la colonización instalaron una línea abisal de deshumanización-subhumanización-normalización (XVI-XXI), que produce y reproduce un conglomerado de sub-líneas abisales en discapacidad, de las cuales comparto solamente un breve bosquejo-relacional para seguir dialogando. Decido "juntar palabras" para que cada una de las lectoras y los lectores genere sentidos propios desde unas posibles contra memorias anti-coloniales de la discapacidad en Abya Yala:

- Colonialidad espiritual: misiones-evangelizaciones-producción teológico/caritativa-"ciegos, lisiados, mudos, etc."-biblia.

- Colonialidad del ser: anclaje caníbal-salvaje-subhumano-anormal.
- Colonialidad corporal: mutilaciones-cercenamientos-desmembraciones-cuerpos/territorios/Tierra-producción de la disminución-déficit/deformidades.
- Colonialidad epistémica: epistemicidios-inferiorización-violencia epistémica-ocultamientos-tergiversaciones-objeto de estudio.
- Colonialidad de la naturaleza: separación-destrucción-contaminación-ecocidios-terricidio.
- Colonialidad de poder: extracción-despojo-formas jurídicas dominantes.
- Colonialidad económica: esclavización-saqueo-empobrecimiento-precarización.
- Colonialidad pedagógica: instrucción-escolarización homogénea-asimilación cultural-domesticación.
- Colonialidad médica: ciencia alopática mecanicista-reducción cuerpo-medicalización moderna de la vida-déficit organicista individual-curación-normalización.
- Colonialidad de la capacidad-normalidad: ¿Cuáles palabras juntaría usted?

Hemos constatado que esta maquinaria colonial es capitalista, patriarcal, moderna, mecanicista, normalizadora, capacitista. Todas son violencias. Esta producción colonial de la discapacidad está en el centro del capitalismo, no a la inversa como se nos hace repetir desde algunas versiones del Norte Global. Y, por tanto, amerita de nosotras unas praxis de(s)colonizadoras pluriversales que pueden confluir con otras alternativas al sistema mundo dominante, al Mundo Uno. Este es un espacio-tiempo para profundizar un okama

decolonizador, es decir, en lengua ancestral êbêra, un camino que se teje, un tejido que se rehace al caminar.

En Abya Yala venimos caminando en algunos senderos que quisiera compartir:

- Con historias de(s)coloniales e interculturales críticas de la "discapacidad", con un corpus o archivo contracolonial, desde vestigios bioarqueológicos, petroglifos, códices, crónicas, memorias ancestrales originarias, relatos de antigua, conceptos indígenas propios, entre otras.
- Con ceremonias, rituales, investigaciones, saberes, prácticas, cosmovivencias/cosmopraxis, intervenciones y mediaciones, desde epistemologías propias, metodologías decoloniales indígenas, feminismos decoloniales comunitarios y ecofeministas, diálogo y colaboración de saberes, metodologías horizontales, epistemologías del Sur, estudios interculturales, estudios pos-decoloniales, paradigmas emergentes.
- Con activismos, luchas, resistencias, reexistencias, incidencias, disputas en territorios, comunidades, Estados (políticas), fronteras, en toda la Tierra.

Los criollos y colonos, nos decía el tayta quéchua Qarwa de Perú, solo han sabido repetir lo que otros criollos y colonos han dicho; no han sabido escuchar las memorias antiguas de los pueblos andinos originarios, no les interesa porque no le sirve a su visión de mundo, a su proyecto civilizador de muerte, exterminio y dominación. Por consiguiente, comenzamos revitalizando, dignificando y construyendo otras historias, con otras memorias, lenguas y cosmologías, para transmutarse hasta los proyectos políticos postcapitalistas hacia una América plurinacional (con el RUNASUR como un ejemplo vivificante) y una nueva era centrada en la Tierra-Gaia (algunos hablamos de Pachaceno, otros de era ecozoica o biocivilización, de biocracias o sociocracias, de ecosocialismo democrático).

Siendo aún paradojalmente embrionario el giro/inflexión decolonial, anticolonial y contracolonial en los estudios críticos latinoamericanos en discapacidad, nuestros esfuerzos tendrán que rebasar las reproducciones lineales exegéticas y abrirse a una multiplicidad de itinerarios, contingencias, luchas, conceptos, movimientos, metodologías, que no solamente se nutren del Grupo Modernidad/Colonialidad (incluso ahora en su resquebrajamiento y división epistémico-política; Armúa, 2022), sino que también se alimenta de otras tradiciones anticoloniales, contra-coloniales y poscoloniales de la Tierra: en el Caribe, en Asia, en la India, en África, en Oceanía.

No es suficiente pues con un giro teórico de(s)colonial. Nosotras tendremos que atender de cerca las críticas al exceso de academización, de "mercantilización de lo decolonial", o de reproducción acrítica simplista y hasta esnobista de los conceptos y perspectivas decoloniales.

Para no caer en academicismos exacerbados ni ventriloquias ni imposturas intelectuales, que estarían reproduciendo las violencias epistémicas, capacitistas, coloniales, extractivistas, etc. Un excelente libro para explorar estas advertencias lo coordinan Gaya Makaran y Pierre Gaussens (2020): Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial. En el fondo, este okama también nos posibilitaría retornar a la interpelación/reflexión de los estudios culturales latinoamericanos y sus potencias para sentipensar la discapacidad hoy.

Umbral

En 1992, Enrique Dussel dictaba sus famosas conferencias sobre 1492, "El encubrimiento del otro" (Dussel, 1994) y Berichá (Esperanza Aguablanca) publicaba su libro "Tengo los pies en la cabeza" (Berichá, 1992). Sus libros nunca se encontraron, hasta donde tengo conocimiento, así como tampoco sus vidas y trayectorias vitales. Hoy 30 años después, sabemos que en el encubrimiento del otro no aparecen las "experiencias discas anticoloniales", mientras que en Berichá

está la claridad sobre todas las luchas contra la colonización cruel, despiadada, mezquina. Berichá, nombre ancestral en lengua U'wa que traducido al castellano puede ser caracol pequeño, fue una mujer indígena con discapacidad, intelectual, pedagoga, literata y activista (1945-2011). U'wa tullida, en sus propias palabras de fin de siglo XX. En su libro sintetiza lo que han hecho los colonizadores y misioneros en su territorio ancestral en Colombia, pero que fácilmente es equivalente en toda Abya Yala:

> [Berichá] denunciaba todas las actuaciones cometidas contra los indígenas por los colonizadores y los misioneros; hacía el recuento histórico de cómo nuestra cultura U'wa había sido atropellada, que los caciques habían sido amarrados, colgados de pies en los árboles, torturados, les habían prohibido celebrar los cantos y fiestas tradicionales, hablar la lengua, comer alimentos, tratar a los familiares como tales, y sus objetos sagrados que usan para sus rezos, cantos y celebraciones religiosas, habían sido quemados o arrebatados, en una violación tan grande como si nosotros los U'wa fueramos [sic] al sagrario y cogiéramos el Santísimo y lo quemáramos o nos lo lleváramos para hacer lo que quisiéramos con él. Que la ceniza de estos objetos sagrados clamaba justicia y libertad. También denunciaba que a muchas familias les habían arrebatado a sus hijos para la civilización, llevándolos al internado donde se les prohibía identificarse; que no solamente U'wa había sido víctima de los misioneros, sino también de los colonos, quienes habían engañado a muchos comprándoles la tierra por cualquier peso, y les habían dado malos tratos en unión con los misioneros; les quitaban las mujeres, los hijos, las tierras, las pocas fortunas que tenían para vivir, les quemaban los ranchos, las parcelas, los encadenaban y les abrían las bocas con abrebocas cuando se negaban a contestar a sus preguntas, hasta sacarles sangre (Berichá, 1992, pp. 39-40).

Nuestra crítica será anticolonial, contracolonial o de(s)colonial en toda Abya Yala. Nuestro trauma, herida y diferencia colonial nos alienta a una insurrección o segunda emancipación por todas las oprimidas y oprimidos, incluyendo a la Tierra como Gran Oprimida

por el capitaloceno/antropoceno. Este libro es una valiosa ofrenda en ese aliento en un país en el que su oligarquía y élite exterminó su diversidad epistémica originaria y que se había ufanado de ser la Suiza de América o la Atenas del Plata. Más aún, en un país y en una América que todavía se jacta del progreso, el desarrollo, de ser descendientes de los barcos europeos, de repetir las fórmulas y formatos del Norte, de servirle al capital transnacional, etc.

Quizá también por eso este libro es desafiante. En una sociedad y una universidad profundamente colonizadas levantan un grito y clamor de decolonización de todas las vidas: claman por decolonizar el ser/estar, el hacer, la estética, la sexualidad, las maternidades, los movimientos sociales, los tránsitos educativos, las necropolíticas. Es un libro para ampliar horizontes como seres plurales, con saberes plurales, con existencias plurales y polisémicas, estando aún transversalizadas por esa maquinaria engranada de todas las colonialidades.

La de(s)colonización no le gusta ni le conviene a todo "el mundo", principalmente a quienes han sostenido y protegido sus privilegios heredados desde tiempos del colonialismo, que son también privilegios del capital, el patriarcado, el capacitismo, el racismo. Sin embargo, hoy, a 530 años de la Conquista de Abya Yala, en este instante de la Casa-Madre Tierra, estamos ante unas nuevas mareas multicolores. Algunos hablan de la segunda marea rosa. Me gusta sentirnos también en movimientos turbulentos en una Marea Disca Pluriversal.

Desligarnos de las maquinarias coloniales no es tarea fácil ni rápida, menos aún en discapacidad. Por eso insistimos, resistimos, reexistimos. Y este libro es un precioso espejo de esa dificultad y de sus potencias. Liberémonos todas junto a la Tierra y al Cosmos, por unas existencias y vidas sin colonialismos ni colonialidades. Con este libro, y con las vidas de sus autoras y sus redes vitales (con contradicciones, aporías, paradojas), se comparte una ofrenda-umbral que anhelo sea dialogada, debatida, recreada y criticada al fragor de las luchas por toda la liberación en la Tierra. Tal vez este libro sea un hito-grieta, y provoque fisuras en sus lectoras y lectores.

Después de Berichá en 1992 y Carlos Skliar en 2002, treinta y veinte años después, y no solo en libros, los estudios críticos latinoamericanos-caribeños en discapacidad contienen un aliento de vida emancipador para seguir juntando las luchas de(s)/anti/contracoloniales. Y así, aunque tengamos orígenes plurales, gestamos un encuentro de mentes-cuerpos-espíritus-existencias afines. Un giro, entre otros giros (como los feministas, el cultural, el tullido-chueco-crip-cuir, el ontológico, el corporal, el sensible, el narrativo, entre otros), que introduce otras problematizaciones, ópticas, herramientas y esperanzas para batallar a favor de una justicia epistémica, corpo-ontológica, ecosocial y ética en la Tierra, desde una alianza frondosa como comunidad terrestre de vida.

Los saberes amaúticos de los Andes nos recuerdan que estamos en el año 5530. También, en las profecías antiguas se habla de un pachakutik que está retornando. Pacha es tiempo-espacio, kutik es retorno, regreso, encuentro. Los ancestros y ancestras del Tawantinsuyu sabían que cerca del año 1492, en tiempo gregoriano, o del 5000 en tiempo-espacio andino, llegaba un ciclo de oscuridad, de muerte y exterminio. Y, también, en esa relación fluida complementaria de la vida, saben que está naciendo un tiempo-espacio de frondosidad, de luz, de renacimiento.

Hacia este nuevo pachakutik, que durará otros 500 años, quisiera proponer que caminemos decididamente hacia una coalición abyayalense o nuestroamericana en discapacidad de las redes, grupos de trabajo y movimientos sociales y gobiernos alternativos o progresistas para sentipensar, cocrear y exigir una suerte de "Minka pluriversal por la discapacidad en la Tierra hacia el Pachaceno". Minka o minga es una palabra sabia y milenaria: alude a la praxis comunitaria de reciprocidad, compromiso, complementariedad y trabajo en torno a lo común. La minka nos une en la marea. Nos urge transitar por un umbral civilizatorio que defienda todas las vidas, se erija contra todas las violencias y desacomode todos los privilegios.

Como dice el canto antiguo ḿ ń ka, que lo antiguo nos de conocimiento a todos y a todas, para que cuando decidamos venir juntas a

la celebración de las vidas podamos madurar en plenitud, desde una minka pluriversal que se enhebra con todas las vidas, existencias y mundos. Que todas vengan, que todos vengan. Que todes vengan. Usted, ¿decide venir?

Bibliografía

Armúa, Gonzalo. (2022) La decolonialidad ha muerto: ¡qué viva la decolonialidad! Entrevista a Ramón Grosfoguel. https://insurgenciamagisterial.com/la-decolonialidad-ha-muerto-que-viva-la-decolonialidad/

Berichá. (1992). *Tengo los pies en la cabeza*. Bogotá: Los Cuatro Elementos.

Camelo, Sandra. (2016). Los estudios culturales en la Pontificia Universidad Javeriana. Un proyecto por escribir, en una disputa constante. *Intervenciones en estudios culturales, 2*(3), 99-115.

Dussel, Enrique. (1994). *1492, El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Editores.

Makaran, Gaya y Gaussens, Pierre. (2020). *Piel blanca, máscaras negras. Crítica de la razón decolonial.* Buenos Aires: Bajo Tierra Ediciones.

Skliar, Carlos. (2002) ¿Y si el Otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia. Escuela Marina Vitte CTERA. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Sobre los autores y autoras

Paula Mara Danel: Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Especialista en Epistemologías del Sur (CLACSO). Doctora en Trabajo Social (UNLP). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Estudios de Trabajo Social y Sociedad (IETSyS). Profesora Titular interina Cátedra Trabajo Social y Análisis Institucional de la Facultad de Trabajo Social (FTS), UNLP. Coordinadora Académica del Programa de Posdoctorado en Trabajo Social de la FTS UNLP.

Sharon Díaz: Licenciada en Trabajo Social por la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (Udelar), y Magister en Trabajo Social por la misma casa de estudios. Docente asistente (G.2) de la Facultad de Ciencias Sociales. Co-coordinadora del Grupo de Estudios de Discapacidad (GEDIS). Trabajadora Social del Departamento de Asistencia Social del Instituto Técnico Forense - Poder Judicial

Ivana Fernández: Licenciada en Trabajo Social por la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (Udelar). Cursando el "Diploma Superior en Discapacidad: críticas

y alternativas desde América Latina” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO-Argentina). Integrante del Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) de la FCS-Udelar. Trabajadora Social del Instituto del Niño y el Adolescente.

Ana Paula Gómez: Magíster en Trabajo Social, Universidad de Entre Ríos (Argentina). Especializada en Epistemologías del Sur por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO-Argentina). Licenciada en Trabajo Social por el Cenur-Litoral Norte. Profesora Adjunta del Centro Universitario Litoral Norte (CENUR- LN), sede Salto. Co-coordinadora del Grupo de Estudios de Discapacidad (GEDIS).

Mariana Mancebo: Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (Udelar). Integrante del Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) de la FCS-Udelar Integrante del grupo interdisciplinario: “Emociones, narraciones y ciudadanía” del Instituto de Ciencias de la Educación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Udelar. Investigadora del Centro de Informaciones y Estudios del Uruguay (CIESU).

María Noel Míguez: Profesora Titular del Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (Udelar). Licenciada en Trabajo Social por la Udelar (Uruguay), Magíster en Servicio Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro (Brasil), Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Posdoctora en Prácticas y Representaciones Sociales por la Universidad París 7- Denis Diderot, Posdoctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), Especializada en Epistemologías del Sur por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO-Argentina). Co-coordinadora del Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) de la FCS-Udelar. Nivel I en el Sistema Nacional de Investigadores.

Soraya Persíncula: Licenciada en Trabajo Social por la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (Udelar). Cursando el Diploma “Discapacidad en lo Social” de la FCS - Udelar. Integrante del Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) de la FCS-Udelar. Trabajadora Social del Colectivo LGBTQI+ Colonia Diversa, departamento de Colonia, Uruguay

María Ortega: Licenciada en Trabajo Social por la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (Udelar). Maestranda en Trabajo Social por la misma casa de estudios. Diplomada en “Discapacidad en lo Social” de la FCS - Udelar. Docente asistente (G.2) de la Facultad de Ciencias Sociales. Co-coordinadora del Grupo de Estudios de Discapacidad (GEDIS). Trabajadora Social del Servicio Central de Inclusión y Bienestar de la Universidad de la República (SCIBU).

Karina Silva: Licenciada en Trabajo Social por la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la Universidad de la República (Udelar). Finalizando el Diploma “Discapacidad en lo Social” de la FCS - Udelar. Integrante del Grupo de Estudios sobre Discapacidad (GEDIS) de la FCS-Udelar. Trabajadora Social en refugio para personas en situación de calle y en un liceo en modalidad público-privada.

Alexander Yarza de los Ríos: Tiene por nombre ancestral Komuiyama, hermano germinador, en lengua ḿńka, del pueblo indígena murui muina. Hijo de la Tierra. Es activista y aliado de movimientos sociales de discapacidad, pueblos originarios y víctimas/sobrevivientes de guerras y conflictos armados. Vocero político internacional de Mosodic-Movimiento Social de Discapacidad Colombia. Es Licenciado en Educación Especial y Magíster en Educación, por la Universidad de Antioquia (Colombia), Doctor en Educación por la Universidad de La Salle, Costa Rica, y doctorando en Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Actualmente, se encuentra profundizando en: Pedagogía planetaria/

ecopedagogía; estudios críticos y decoloniales en discapacidad desde el Sur Global; pedagogía, lenguas y saberes ancestrales; discapacidad en pueblos originarios en Abya Yala; educación superior intercultural e inclusiva. Es profesor e investigador del Grupo Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia y del Grupo Unipluriversidad, Facultad de Educación, Universidad de Antioquia. Es integrante del Grupo de Trabajo CLACSO sobre Estudios críticos en discapacidad.

María Paula Zanini: Socióloga y bailarina. Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de Villa María y actual becaria doctoral de CONICET. Doctoranda en Estudios Sociales, Universidad Nacional del Litoral (Santa Fe, Argentina). Integrante del Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social - CIECS (UNC-CONICET, Córdoba, Argentina). Integrante del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES) dirigido por el Dr. Adrián Scribano. Actualmente, investiga sobre danza, expresividad y discapacidad en la ciudad de Córdoba, Argentina.

Sharon Díaz, Ana Paula Gómez
y María Noel Míguez (coordinadores)

Decolonialidad y discapacidad

Este libro nos encuentra en procesos singulares y colectivos de apropiación de la perspectiva decolonial para el análisis de la discapacidad. En una primera parte, danzamos entre anclajes teóricos y "metodológicos" otros que nos fueron dando luz desde la pluriversalidad, a través de rodeos abstractos con relación al ser y al hacer en nuestro Sur Global latinoamericano mediado por los constructos de raza y estética. En una segunda parte, compartimos algunas concreciones de dichos abstractos en nuestros entramados situados, transitando por temáticas como comunidad sorda, educación, movimientos sociales, sexualidad, cuerpos/emociones, maternidades.